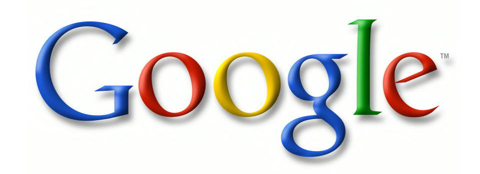
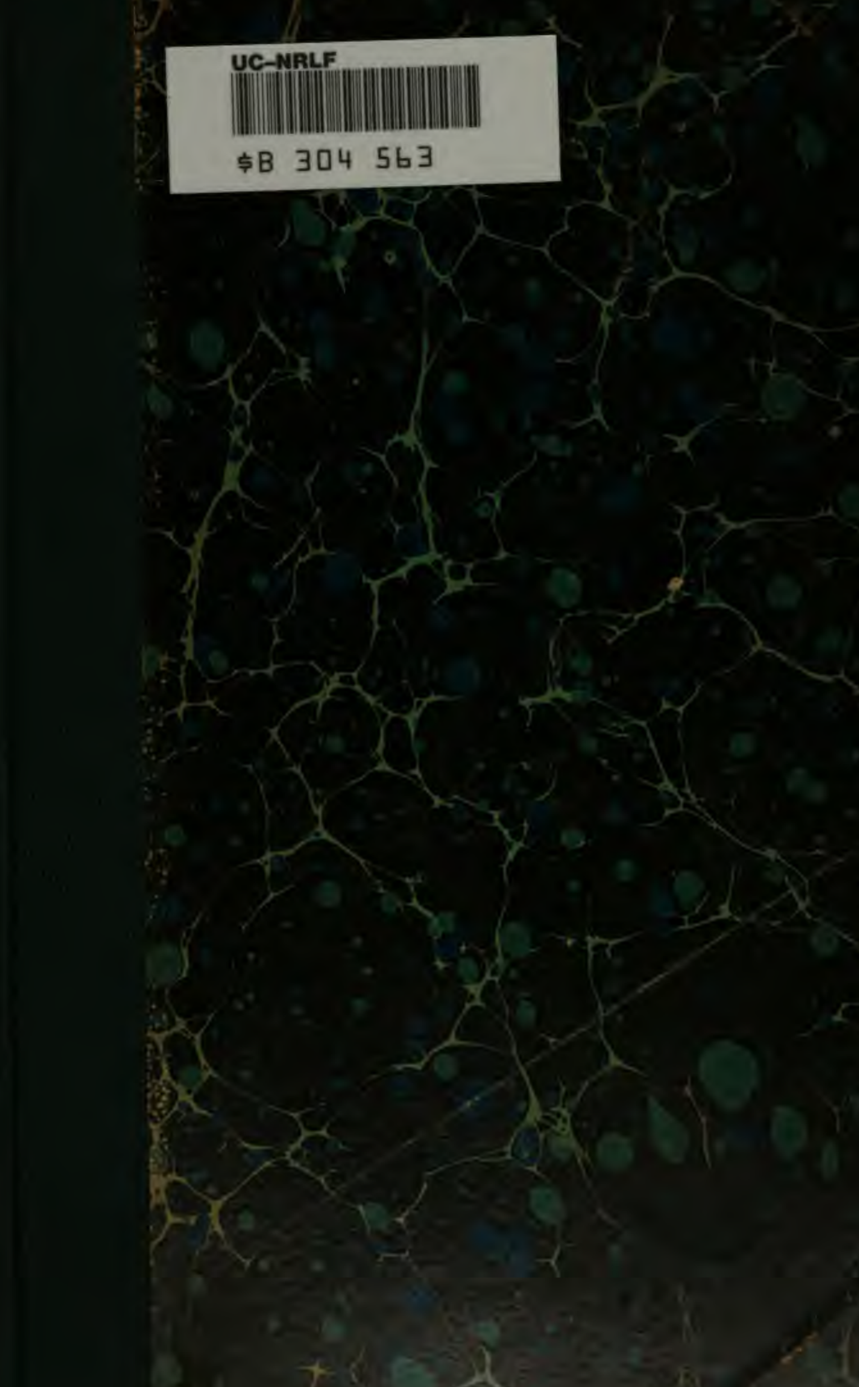


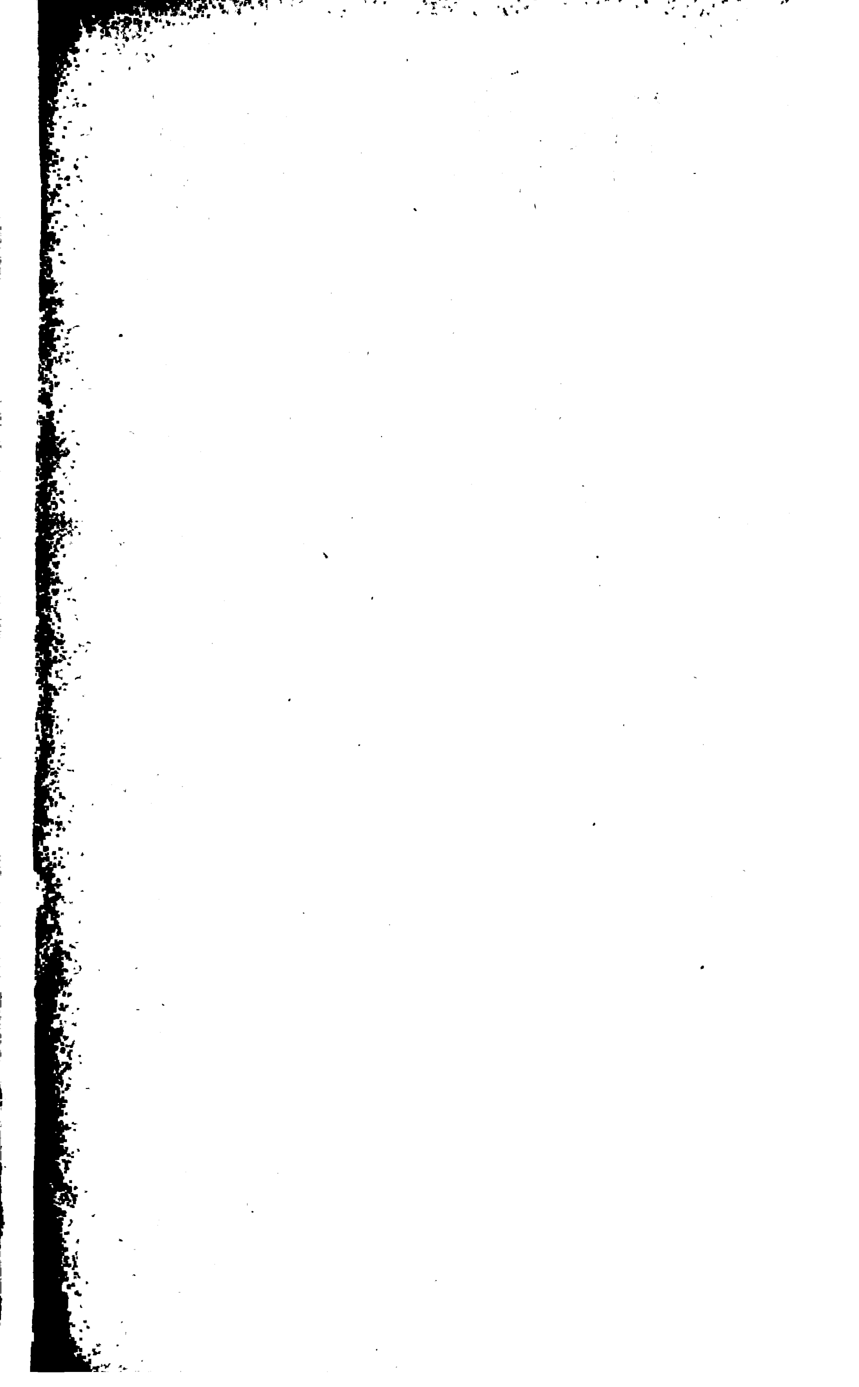



SEAL OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA
LET THERE BE LIGHT
1868









Philosophische Bibliothek

oder

Sammlung

der

Hauptwerke der Philosophie

alter und neuer Zeit.

Unter Mitwirkung namhafter Gelehrten
herausgegeben, beziehungsweise übersetzt, erläutert
und mit Lebensbeschreibungen versehen

von

J. H. v. Kirchmann.

Zweiundsechszigster Band.

Cicero: Ueber das höchste Gut und Uebel.

Berlin, 1874.
Erich Koschny
(L. Heimann's Verlag.)

Des

Marcus Tullius Cicero

fünf Bücher

über

as höchste Gut und Uebel.

ersetzt, erläutert und mit einer Lebens-Beschreibung
des Cicero versehen

von

J. H. v. Kirchmann.

Berlin, 1874.
Erich Koschny
(L. Heimann's Verlag.)

Vorwort des Uebersetzers.

Cicero war kein Philosoph; wie kommen da, wird man fragen, seine Schriften in diese Sammlung der Hauptwerke der Philosophie? Wären die philosophischen Schriften Cicero's sein eigenes Werk, so würde diese Frage schwer zu beantworten sein, allein glücklicherweise für uns ist dies nicht der Fall. Abgesehen von dem dialogischen und rhetorischen Aufputz und den Beispielen aus der Römischen Geschichte, sind sie nur Auszüge und theilweise nur Uebersetzungen von Werken bedeutender griechischer Philosophen aus der nacharistotelischen Zeit. Die zahlreichen Werke dieser Männer, welche die Lehre Plato's in der Akademie und die Lehre des Aristoteles in der Peripatetischen Schule nicht blos erhalten, sondern auch fortgebildet hatten; ebenso alle die Werke aus den berühmten Schulen der Stoiker und Epikureer, welche zu gleichem Ansehen mit jenen gelangt waren, sind mit Ausnahme dürftiger Fragmente nicht auf uns gekommen. Die Werke Cicero's sind, abgesehen von dem ziemlich gleichzeitigen Lehrgedicht des Lucrez über die Natur der Dinge im Sinne Epikurs, die ersten und die ältesten, welche uns eine zusammenhängende Darstellung der Lehrgebäude dieser vier grossen Philosophenschulen bieten; alle weiteren Nachrichten, die wir besitzen, stammen aus erheblich spätern Quellen und lassen sich in ihrer Vollständigkeit, Diogenes von Laerte vielleicht ausgenommen, mit Cicero's Schriften nicht vergleichen. Als Cicero in seinen letzten Lebensjahren seine philosophischen Schriften verfasste, fühlte er selbst sich zur Aufstellung eines

eigenen Systems nicht fähig; bald Akademiker, bald Stoiker schwankte er hin und her und war das echte Muster eines Eklektikers. So bedenklich dies für ihn selbst klingt, so vortheilhaft war diese seine Schwäche für die Philosophie und deren Geschichte. Seine Schriften gewähren uns dadurch einen reichen Schatz von Nachrichten über den Gang und Inhalt der griechischen Philosophie seit des Aristoteles Tode, und gerade daraus, dass Cicero sich für die selbstständige Darstellung und Kritik dieser verschiedenen Systeme zu schwach fühlte, ergiebt sich für uns der Vortheil, dass wir in seinen Schriften ziemlich getreue Auszüge aus den bedeutenderen Werken der spätern Zeit besitzen und so im Stande sind, die Entwicklung der Philosophie nach Aristoteles zu übersehen. Allerdings ist bei Cicero manches zu rügen; er hat theilweise schon griechische Handbücher statt der Originale benutzt; er hat die schwierigern Lehren vielfach missverstanden und in den Systemen selbst Wichtiges übergangen; aber trotzdem gehören seine Schriften aus den angegebenen Gründen doch unmittelbar zu den werthvollsten philosophischen Quellen des Alterthums, und damit wird auch ihre Aufnahme in die philosophische Bibliothek gerechtfertigt sein. Es ist hier mit Cicero's Schrift: „Ueber das höchste Gut“ der Anfang gemacht worden; ihr wird die Schrift: „Ueber die Natur der Götter“ und demnächst seine „Academica“ folgen. Die erste Schrift wird von Ueberweg, Teuffel und Andern für die beste des Cicero erklärt; wenn man auch diesem Urtheil nicht ganz beitreten kann, so steht doch jedenfalls sein viel bekannteres Werk: Ueber die Pflichten derselben im philosophischen Werthe nach. Indem in jenen zwei ersten Schriften der ethische und der religiöse und physikalische Theil der Philosophie seit Aristoteles bis zu Cicero's Zeit in seinen wesentlichen Punkten erschöpft ist, können die Academica als eine Darstellung der Logik und Dialektik gelten, und somit würden durch diese drei Schriften alle wichtigern Theile der Philosophie aus der Zeit nach Aristoteles befasst sein.

Von diesem Gesichtspunkt aus wird hoffentlich den Lesern der phil. Bibl. die Aufnahme dieser Schriften Cicero's willkommen sein. Wenn zu den bereits in die Bibliothek gelieferten Schriften Plato's und Aristoteles'

noch einige wichtigere dieser beiden Männer hinzukommen, was in nicht zu langer Zeit geschehen soll, so haben dann die Leser in diesen und in den obgenannten Schriften Cicero's eine ziemlich vollständige Darstellung der alten Philosophie überhaupt, und zwar unmittelbar in den Werken ihrer bedeutendsten Männer selbst.

Das Studium dieser Philosophie kann nicht genug empfohlen werden. Es ist an sich schon von hohem Interesse, jenen grossen bahnbrechenden Geistern zu folgen; aber es kommt hinzu, dass die Alten so ziemlich das ganze Gebiet der Philosophie, wenn nicht erschöpft, doch nach allen Richtungen hin durchwandert haben, so dass beinahe alle Systeme der spätern Zeit bis auf die Gegenwart dem Keime nach bereits in ihren Schriften enthalten sind und deren Grundgedanken oft schon wörtlich sich darin ausgesprochen finden. Dabei bietet diese alte Philosophie ein unübertreffliches Muster für Einfachheit der Darstellung, sowie für bündige Kürze der Gedanken und des Ausdrucks. Dies gilt selbst für die Werke, die bis an Cicero's Zeit heranreichen.

Der nachfolgenden Uebersetzung ist im Allgemeinen der Text nach Madwig's Recension zu Grunde gelegt worden; indess sind auch ältere Lesarten da beibehalten worden, wo sie nur wegen der fehlenden Schärfe des Gedankens oder mangelnden Eleganz des Ausdrucks angegriffen worden sind. Die Schnelligkeit, mit der Cicero seine zahlreichen philosophischen Schriften innerhalb wenig mehr als zwei Jahren unter vielen Störungen verfasste, macht es sehr wahrscheinlich, dass er selbst bei diesen Punkten in der Eile Manches übersehen haben mag.

An neuern deutschen Uebersetzungen dieser Schrift Cicero's sind vorhanden: 1) die von Kern bei Metzler in Stuttgart 1836. 37; 2) die von Droysen in Cicero's Werken, deutsch von Klotz. Leipzig 1839—41; 3) die von Dr. Kühner, Stuttgart bei Krais u. Hoffmann 1861. Die Schwierigkeiten für den Uebersetzer von Cicero's philosophischen Schriften liegen nicht in der Sache, d. h. nicht in der Tiefe und Dunkelheit der Gedanken und Begriffe, wie etwa bei Spinoza, sondern in der ästhetischen und rhetorischen Form, in welche Cicero den Inhalt gezwängt hat. Diese Form lässt sich in gleich gutem Deutsch nicht wiedergeben, ohne den Inhalt, wenn auch nur leise

zu ändern. Der Unterzeichnete hat es deshalb vorgezogen, diese schöne Form der Treue und Verständlichkeit zu opfern. Da es sich hier vielfach um griechische Originale von bedeutenden Philosophen handelt, so schien diese Treue und Verständlichkeit das Wichtigere. Auch gestaltet sich für einen Uebersetzer, welcher der realistischen Richtung in der Philosophie zugethan ist, der Ausdruck vielfach anders und vielleicht bestimmter, als ohnedem. Indess ist der Unterzeichnete weit entfernt, der hier folgenden Uebersetzung einen besondern Werth und Vorzug beizulegen. Die von Droysen ist vielleicht mehr gefeilt und die von Kühner enthält zwar manche bedenkliche und selbst falsche Stellen, aber an vielen andern ist der Ausdruck so treffend, dass sie die vorliegende Uebersetzung wesentlich erleichtert hat.

Die Erläuterungen sind hier unter den Text gestellt worden, da die grössere Zahl derselben kurze historische Notizen befasst, die nicht ohne grosse Unbequemlichkeit für die Leser von dem Text getrennt werden konnten. Bei den sachlichen und kritischen Erläuterungen hat die Absicht vorgeherrscht, dem Leser ein annähernd vollständiges Bild der philosophischen Systeme jener Zeit, namentlich für die Ethik, zu bieten; es sind deshalb die Lücken in Cicero's Darstellung ergänzt und seine Kritik von dem Standpunkt des modernen Realismus geprüft worden. Vielleicht ist kein System mehr als das des Realismus geeignet, den Sinn der alten Systeme, die dem heutigen Leser oft höchst sonderbar und dunkel erscheinen müssen, zu erfassen, ihre Vorzüge und ihre Schwächen zu erkennen und zu ersehen, wie weit die einzelnen Schulen der Wahrheit sich genähert haben und was sie am weitern Vordringen zu ihr gehindert hat.

In dieser Beziehung wird das Studium der hier folgenden Schrift Cicero's für den ethischen Theil der Philosophie überhaupt, noch heute von grossem Nutzen sein. Derselbe Fehler, welcher die alten Philosophen hinderte, in der Naturwissenschaft und Naturphilosophie über eine ziemlich enge Grenze hinauszukommen, kehrt auch in ihrer Ethik wieder. Auf der einen Seite bieten die ethischen Schriften von Plato und Aristoteles eine tief in das Einzelne gehende Beschreibung der sittlichen Gestaltungen ihrer Zeit und ihres Landes, und auf der an-

dern Seite beginnt in ihnen sofort und unvermittelt eine Erörterung der höchsten ethischen Prinzipien. Schon Baco hat diesen Mangel der Vermittlung zwischen diesen beiden Theilen gerügt, und das Abspringen von den niedrigsten Einzelheiten zu den höchsten Prinzipien getadelt. Indem die Alten unterliessen, auf dem Wege der Induction allmälich und vorsichtig von dem Niederen zu dem nächst Höheren aufzusteigen, fehlte jenen höchsten Grundsätzen der feste Boden und Anhalt; die Beobachtung des Einzelnen hielt sich zu einförmig in den Richtungen jener Prinzipien und war damit gehindert, den reichen Inhalt des Seienden zu erschöpfen und das Allgemeinere damit zu befruchten.

Für jeden unbefangenen Beobachter ist es sofort klar, dass die Beweggründe für alles menschliche Handeln sich auf zwei Arten zurückführen lassen: 1) auf die Beweggründe der Lust und des Schmerzes und 2) auf die sittlichen Beweggründe. Beide sind in ihrem Wesen einander so entgegengesetzt, dass die äusserliche Verknüpfung derselben, wie sie bei Aristoteles besteht, der spätern Entwicklung nicht genügen konnte; es trat eine Spaltung ein, indem die Epikureer nur die Lust, die Stoiker nur das Sittliche als Beweggrund wollten gelten lassen. Allein beide Schulen fühlten auch das Mangelhafte ihres Prinzips, und in Folge dessen wurde von den Epikureern die „Lust in der Ruhe“ höher gestellt, als die „Lust in der Bewegung“ und eine vernünftige Abwägung zwischen gegenwärtiger Lust und kommendem Schmerze gefordert, ja selbst das Wort Tugend (ἀρετη) wurde herbeigenommen, und das klug berechnete, auf die Lust gerichtete Handeln für die Tugend erklärt. Umgekehrt fühlten die Stoiker, dass mit der rechten Vernunft (ορθος λογος) nicht fortzukommen sei, weil ihr der Inhalt fehlte. Dieser konnte nur aus den Trieben, d. h. aus der Lust und dem Schmerze entnommen werden. Während so die Epikureer den Begriff des Sittlichen (Tugend) verkehrt hatten, thaten die Stoiker das Gleiche mit dem Begriff der Lust; nach jenen sollte das auf die Lust gerichtete kluge Handeln auch das sittliche sein; nach diesen sollte das sittliche Handeln auch allein die Lust oder das glückliche Leben in sich tragen. Anstatt diese Gegensätze in beiden Motiven

anzuerkennen und die Lösung mit Hülfe der Beobachtung der vorhandenen sittlichen Welt in anderer Weise zu suchen, beharrte man hartnäckig dabei, nur die eine Art von Motiven zuzulassen und die Gegensätze dadurch zu beseitigen, dass man sie verleugnete oder für identisch erklärte. Die eine Schule sah nur die Lust und den Schmerz in der Welt und pochte auf die Ausbreitung und die unmittelbare Natürlichkeit dieser Triebe; die andere war erfüllt von der Hoheit der Tugend und glaubte durch die leiseste Bewilligung an die Lust diese Hoheit zu verlieren. Indem man davon absah, an der wirklichen Sitte seines Volkes und anderer Völker zu studiren, wie die Beweggründe der Lust und des Sittlichen sich vertragen; indem man versäumte, den tiefern Ursprung des Sittlichen zu erforschen und sich begnügte, auch hier das „Naturgemässe“ für die Quelle zu nehmen, gerieth man immer mehr in eine einseitige Doctrin, bei der die logisch-consequente Ausbildung des Systems zur Hauptsache und die Beobachtung und das Studium der Wirklichkeit zur Nebensache wurde. Man klammerte sich von allen Seiten an den von Aristoteles eingeführten Begriff des „höchsten Gutes“, aus dem aller Inhalt für das richtige Handeln und Leben seine Bestimmung empfangen sollte, und man stritt nunmehr nur über den Inhalt dieses höchsten Gutes. Keine Schule zweifelte, dass es sich hierbei um ein Seiendes von höchster Bedeutung handle, und keine bemerkte, dass sie es hier mit der leeren Beziehungsform des Zweckes und der Ursachlichkeit zu erfassen suchte, welche, weit entfernt, einen Beweis für einen bestimmten Inhalt und für bestimmte Pflichten abgeben zu können, vielmehr gleich gut sich eignet, jeden beliebigen Inhalt in sich aufzunehmen und zu versittlichen. Man benutzte alle Hülfsmittel der Dialektikt und Sophistik, um die Angriffe der Gegner niederzuschlagen und das eigene System von Widersprüchen zu befreien, und indem man mit diesem zünftig gelehrten Treiben den Weg zur Wahrheit zu gehen meinte, kam man immer mehr davon ab, die Wirklichkeit und die sittlichen Gestalten des Lebens zu beobachten und zu studiren. Der Stoiker pochte auf sein Ideal des Weisen, obgleich dieses doch nach seiner eigenen Lehre nirgends zu finden war, und der Epikureer pochte auf die Natürlich-

keit, den Reiz und die weite Herrschaft der Lust und half sich für die edlen Thaten damit, dass er ihnen Motive der Lust unterschob. Alle Schulen theilten dabei den Irrthum, dass sie sich für souverain in Bestimmung des Sittlichen hielten; deshalb glaubten sie der Beobachtung des Lebens entbehren zu können. Wo dies mit ihren Regeln nicht stimmte, sollte nicht ihre Lehre, sondern die Wirklichkeit das Falsche sein.

Es ist höchst wunderbar, wie dieser Gegensatz zwischen Doctrin und Wirklichkeit nicht blos in der alten Philosophie ohne Unterbrechung sich erhalten hat, sondern auch mit dem Wiederaufleben der Wissenschaften am Ende des Mittelalters von Neuem sich erhebt und zum grössten Theil noch in den jetzigen Systemen der Ethik besteht. Während bei den Erzeugnissen der natürlichen Welt, bei Pflanzen und Thieren es keinem Philosophen einfällt, eine Normal-Pflanze und ein Normal-Thier aufzustellen, an denen die Güte und Vortrefflichkeit der wirklich vorhandenen gemessen und ihre Natur daraus erklärt werden müsse, trägt doch kein Philosoph ein Bedenken, eine Normal-Ehe, einen Normal-Staat und Normal-Tugenden aufzustellen, an denen das sittliche Leben der Völker und Zeiten gemessen werden und nach denen es sich regeln soll. Weil man fühlt, dass das sittliche Soll in der eigenen Brust sich durch kein Motiv der Lust und durch kein Hemmniss der Wirklichkeit irre machen lassen darf, übersieht man den Unterschied dieses völlig berechtigten und heiligen Gefühls, welches als die treibende Kraft die Gesetze der jedesmaligen sittlichen Welt, in welche der Einzelne gestellt ist, zur Verwirklichung bringt, und vermengt es mit der Frage nach der Entstehung und den Inhalt dieser Gesetze selbst. Jeder sittliche Mensch muss als solcher die Sittlichkeit seines Landes und seiner Zeit als eine unbedingte Macht fühlen, und nur in diesem starken Gefühle vermag er die dagegen ankämpfenden Triebe der Lust zu besiegen. Aber dieses Gefühl ist damit noch nicht das Kriterium der Wahrheit, so wenig wie das Sehen der aufgehenden Sonne ein Kriterium für die Wahrheit ihrer Bewegung ist. Die Philosophie hat vielmehr dieses Gefühl selbst zum Gegenstande ihrer Untersuchung zu nehmen, und indem sie

dann findet, dass dieses Gefühl nach Unterschied der Länder und Zeiten sich an den verschiedensten und entgegengesetzten Inhalt mit gleicher Ueberzeugung, Gewissenhaftigkeit und Stärke heftet, erkennt sie, dass die Frage nach dem Inhalt des Sittlichen nicht aus diesem biegsamen Gefühle abgeleitet werden könne, sondern dass Beides aus einer höhern Quelle abstammen müsse. Wenn sich dann als diese Quelle kein sachliches Prinzip, sondern das Gebot erhabener Autoritäten ergiebt, so fällt damit auch der Gegensatz zwischen Soll und Ist hinweg. Das Soll verwandelt sich dann zu einem geschichtlich entstandenen Seienden, und die Wissenschaft vermag nun das Prinzip der Beobachtung, was für die Erkenntniss der natürlichen Dinge so Unermessliches geleistet hat, auch auf die sittliche Welt und deren anscheinend der Beobachtung unzugängliches Soll anzuwenden.

Die Gegenwart dringt in ihren politischen und socialen Special-Wissenschaften mit Macht nach dieser Richtung hin; ebenso die Wissenschaft der Geschichte, wo gerade die bedeutendsten Schriftsteller kaum noch verstohlen das sittliche Prinzip als Maassstab der Beurtheilung zu benutzen wagen: gerade hier steht also auch die Philosophie vor ihrer wahren und eigentlichen Aufgabe, in Folge welcher sie den besondern Wissenschaften zu Hülfe kommen, und den neuen Begriff des Sittlichen, von dem diese bereits thatsächlich instinctiv geleitet werden, zur vollen wissenschaftlichen Bestimmtheit und Klarheit erheben soll.

Diese Andeutungen waren nothwendig, um aus dem Werke Cicero's all den Nutzen zu ziehen, den es gewähren kann. Es ist ein grosser Irrthum, wenn die Philosophie meint, die sittliche Welt durch ihre Systeme umgestalten zu können. Sie hat in dieser, wie der natürlichen Welt nur die eine Aufgabe, das Seiende zu begreifen und seine Gesetze zu erkennen, aber nicht, gleich einem Hebel in dasselbe thätig einzugreifen. Die Philosophie ist nur reines Wissen, nur der klare Spiegel des Kernes alles Seienden. Als solches reines Wissen ist sie frei von Liebe und Hass, von Entstehen und Vergehen; gleich dem Himmel steht sie unbewegt über allem Wechsel des Seienden. Der Inhalt ist im Wissen wie im Sein der-

selbe, aber in der Form des Wissens ist er von dem Zwange der Körperlichkeit, von den Hemmnissen des Raumes und der Zeit befreit. Der Mensch hat an beiden Welten, der wissenden und der seienden, Theil; dadurch ist auch sein Wissen in die Schranken seines Seiens gebannt und kann sich nur als ein zeitlich verlaufendes und begrenztes entwickeln; auch ist erst dadurch ihm die Möglichkeit gegeben, mit seinem Wissen auf das Seiende zu wirken und den Inhalt seines Wissens mit der Seiensform zu umkleiden. Wenn indess der Philosoph dies thut, so ist er nicht mehr Philosoph; er tritt damit aus dem Gebiete des Wissens in die seiende Welt des Handelns, und nur selten geht dies ohne Nachtheil für die eine oder die andere Seite ab; entweder leidet sein philosophisches Wissen oder es leiden die seienden Dinge, die er praktisch gestalten will. Schon zu Plato's Zeit galt der Satz, dass die Philosophie nicht berufen ist, die sittliche Welt zu gestalten und weiter zu führen, und trotzdem, dass Plato das Gegentheil behauptete, hat doch schon sein eigenes Leben dafür den besten Beweis geliefert.

von Kirchmann.

Erklärung der Abkürzungen.

C.	bedeutet	Cicero.
B. I. oder XI. 177.	-	den ersten oder elften Band der phil. Bibliothek. Seite 177.
Die Jahreszahlen in den Erläuterungen	-	die Jahreszahlen vor Christi Geburt.
Zeller III. A. 378	-	Zeller's Geschichte der Philosophie der Griechen. Zweite Ausgabe. Dritter Band, erste Abtheilung. Seite 378.

Leben und Schriften

des

Marcus Tullius Cicero.

Cicero war zunächst Staatsmann und Redner; selbst als Schriftsteller[1] hat er sich vorwiegend nur mit der Politik und Redekunst beschäftigt und erst in seinen letzten Lebensjahren philosophische Schriften verfasst. Es würde deshalb den Plan den philosophischen Bibliothek überschreiten, wenn hier eine ausführliche Lebensbeschreibung des Cicero gegeben werden sollte; es wird genügen, wenn aus seinem Leben und seiner politischen Thätigkeit das Wesentliche so weit beigebracht wird, als es zu dem Verständniss seiner philosophischen Schriften erforderlich scheint.

Cicero war am 3. Januar 106 vor Chr. zu Arpinum, einer Stadt in der italischen Landschaft Latium, geboren. Sein Vater gleichen Vornamens, war ein römischer Ritter, der in ländlicher Zurückgezogenheit den Wissenschaften lebte, aber mit den bedeutendern Staatsmännern der Hauptstadt in vielfacher Verbindung stand. Cicero hatte noch einen jüngern Bruder Quintus, und der Vater zog bald mit Beiden Behufs ihrer bessern Ausbildung nach Rom. Unser Cicero erregte dort durch seine Lernbegierde und Fähigkeiten die Aufmerksamkeit des Crassus und Antonius, den ersten Rednern jener Zeit. Mit dem 17. Jahre widmete er sich unter Anlei-

tung des berühmten Rechtsgelehrten Mucius Scävola dem Studium des Rechtes. Im 18. Jahre nahm er als Freiwilliger an dem Bundesgenossenkriege Theil und kehrte nach dessen Beendigung zum Studium des Rechts und der Philosophie zurück. In letzterer benutzte er den Unterricht des Akademikers Philo. Seine erste Rede hielt Cicero, 25 Jahr alt, für den des Vatermordes angeklagten Sextus Roscius. Im Jahre 79, 27 Jahr alt, unternahm er eine Reise nach Athen, hörte dort sechs Monate lang den Akademiker Antiochus und die Epikureer Phädrus und Zeno; dann ging er nach Kleinasien und Rhodus, wo er den Stoiker Posidonius hörte. Nach zweijähriger Abwesenheit kehrte er nach Rom zurück und verheirathete sich mit der Terentia aus einem alten sabinischen Geschlecht. Er trat nun öfters als Redner in Prozessen auf und wurde 76 zum Quästor gewählt. Als solcher verwaltete er im Jahre 75 die Provinz Sicilien und versorgte Rom in diesem Hungerjahre mit Getreide. Im Jahre 70 wurde er Curulischer Aedil; 66 Prätor und 63 durch die Unterstützung der Optimatenpartei erster Consul. Die Unterdrückung der Verschwörung des Catilina war die bedeutendste That in seinem Consulat; die Römer begrüssten ihn deshalb als Vater des Vaterlandes, allein sie wurde für ihn auch der Anlass vielfacher Nachstellungen, die von Clodius und anderen Demagogen ausgingen. Cicero ging deshalb 58 in die freiwillige Verbannung nach Griechenland, während seine Häuser in Rom niedergerissen und sein Vermögen confiscirt wurde. Das Jahr darauf wurde ihm die Rückkehr gestattet und er fand einen begeisterten Empfang. Cicero widmete sich nun der Ausarbeitung seiner rhetorischen Werke, doch wurde im Jahre 51 ihm vom Senat die Staathalterschaft in Cilicien, einer Landschaft in Kleinasien, übertragen, welches Amt er zur Zufriedenheit der Einwohner verwaltete und während dessen er auch einen siegreichen Krieg gegen die Parther führte, so dass die Soldaten ihn mit dem Titel Imperator begrüssten. Im Jahre 49 kehrte er nach Rom zurück, wo der Bruch zwischen Cäsar und Pompejus eben erfolgt war. Cicero suchte zu vermitteln und schloss, da ihm dies nicht gelang, sich dem Pompejus an. Nach der Schlacht bei Pharsalus ging Cicero nach Italien zurück und

wurde von dem Sieger Cäsar mit Grossmuth behandelt. 46, in seinem 60. Jahre, trennte er sich von seiner Gattin Terentia wegen ihres heftigen Wesens und heirathete sein Mündel Publilia, eine reiche und schöne Erbin; aber auch diese Ehe brachte ihm keinen Frieden und wurde bald aufgelöst. Mit grosser Liebe hing Cicero an seiner im Jahre 76 gebornen Tochter Tullia, deren Tod, als sie, nach ihrer Verheirathung mit Dolabella, im Jahre 45 verstarb, ihn tief erschütterte. In Folge dieser Schicksalsschläge und der trostlosen Lage der Republik zog sich Cicero von den öffentlichen Angelegenheiten auf seine Landgüter zurück und begann, um sich zu zerstreuen, seine Thätigkeit als philosophischer Schriftsteller. Am 15. März 44 wurde Cäsar ermordet; Cicero war zwar in die Verschwörung gegen Cäsar nicht eingeweiht, hoffte aber nunmehr die Wiederherstellung der Republik und schloss sich deshalb der senatorischen Partei voll Eifers an. In dieser Zeit hielt er gegen Antonius, den Führer der Cäsarianischen Partei, mehrere Reden im Senat, die er später unter dem Titel: „Philippische Reden", in Anspielung an Demosthenes, mit andern ungehaltenen Reden veröffentlichte. Aus Hass gegen Antonius begünstigte Cicero den jungen Octavian; allein als dieser später mit Antonius und Lepidus sich zum Triumvirat verbunden hatte, brachte Antonius den Cicero auf die Liste der Geächteten, und am 7. December 43 wurde Cicero auf seiner unstäten Flucht von den ihn verfolgenden Häschern ermordet. Antonius liess seinen Kopf und seine Hände an der Rednerbühne befestigen, von welcher er, wie Livius sagt, „eine Beredsamkeit hatte hören lassen, die nie von einer menschlichen Stimme wieder erreicht worden sei". Cicero hinterliess nur einen Sohn, der ihm wenig Freude machte. Er war leichtsinnig und dem Trunke ergeben, erhielt später von den Triumvirn ein untergeordnetes Amt und ist bald der Vergessenheit verfallen.

Cicero's Charakter als Privatmann wird einstimmig als liebenswürdig, sittenrein und gutmüthig gerühmt. Ein rastloser Eifer für seine Ausbildung erfüllte ihn; aber als Staatsmann zeigte er Unentschlossenheit, theilweise Mangel an persönlichem Muth und eine Unfähigkeit, die wirkliche Lage des Staats und die Bedürfnisse seiner Zeit, sowie die nothwendigen Umgestaltungen der

alten Verfassung zu erkennen. Vor Allem litt er an einer Selbstüberschätzung und Eitelkeit, die ebenso in seiner staatsmännischen wie schriftstellerischen Thätigkeit hervortrat und seine Wirksamkeit in beiden Richtungen lähmte.

An Schriften sind von ihm noch vorhanden: 1) 56 vollständige Reden und ausserdem Bruchstücke von einer Anzahl anderer; 2) Rhetorische Schriften, als a) die Rhetorica, eine Jugendarbeit, geschrieben 83 v. Chr.; b) De oratore, welche die Bedingungen und Eigenschaften eines guten Redners in Gesprächsform behandelt; c) Brutus oder De claris oratoribus, eine Geschichte der römischen Redner; d) Orator, eine Schilderung des Ideals eines Redners und endlich noch einige kleinere rhetorische Schriften; 3) Philosophische Schriften, und zwar a) De Republica, b) De legibus, beide den gleichnamigen Schriften des Plato nachgebildet, doch mit steter Beziehung auf römische Verhältnisse; c) De finibus bonorum et malorum, deren Uebersetzung hier geliefert wird; d) Die Academica, worin die Erkenntnisslehre und insbesondere die Skepsis der neuen Akademie behandelt wird; e) Die Tusculanae Disputationes, in welcher die wichtigern Fragen der Ethik in zerstreuten Aufsätzen behandelt werden; f) De natura deorum, eine sehr eingehende Darstellung der Religionsphilosophie, nach den verschiedenen Schulen geordnet; g) De divinatione, worin die im Alterthum so wichtige Mantik und Zeichendeutung behandelt wird; h) De fato; i) Paradoxa, welche sechs stoische Sätze behandeln. Die Schriften unter g) und h) bilden einen Anhang zu der unter f) genannten Hauptschrift über Religionsphilosophie; k) Cato major, oder über das Alter; eine Apologie desselben; l) Lälius oder über die Freundschaft; m) De officiis, drei Bücher über die praktischen Pflichten und deren Collisionen unter sich und mit dem Nützlichen. 4) Briefe, die in grosser Zahl erhalten sind, und zwar a) Ad familiares, vom Jahre 67 ab, an Freunde und Bekannte geschrieben; b) an Atticus, von 67 ab, als seinen vertrauten Freund, gerichtet; c) Briefe an seinen Bruder Quintus; d) einen Briefwechsel zwischen Cicero nnd Brutus, dessen Aechtheit indess bestritten ist. Diese Briefe, welche bald nach Cicero's Tode ge-

sammelt worden sind, enthalten die wichtigsten Aufschlüsse über Cicero selbst, wie über die bedeutendsten Staatsmänner und Vorgänge seiner Zeit. Die bis hier genannten Schriften sind zum grössten Theile vollständig erhalten; von einer grossen Zahl anderer sind nur die Titel bekannt und Bruchstücke vorhanden.

Cicero beschäftigte sich mit der Philosophie anfänglich nur als Mittel für seine Ausbildung zum Redner und Staatsmann; in seinen letzten Lebensjahren suchte er in ihr Trost für die harten Schicksalsschläge, welche ihn in seinem häuslichen und öffentlichen Leben getroffen hatten. Cicero entbehrte indess der tiefern philosophischen Durchbildung, zu der ihm überhaupt die Anlage abging; er huldigte deshalb einem Eklekticismus, welcher damals alle Schulen durchdrang und sie einander näher brachte; man hielt sich dabei an keine folgerechte Festhaltung eines Prinzips, sondern wählte das Zusagende aus den verschiedenen Systemen, wobei das persönliche Gefühl den letzten Ausschlag gab. In der Erkenntnisslehre neigte Cicero zu der mildern Skepsis der spätern Akademie, die im Ganzen das Wahre nur als ein Wahrscheinliches gelten lassen wollte, damit aber so ziemlich auf eine blosse Abweichung in Worten hinauskam. In der Ethik neigte Cicero zu den Stoikern, aber auch hier ohne Consequenz. Cicero erklärt selbst an mehreren Stellen seiner philosophischen Schriften und seiner Briefe, dass diese Schriften keine selbstständigen Werke, sondern nur Ueberarbeitungen griechischer Originale seien, wobei er selbst blos das Rethorische in der Darstellung und die Beispiele aus der Römischen Geschichte zugefügt habe. Dazu kommt, dass Cicero seine sämmtlichen philosophischen Schriften, die nach ihrer Zahl und ihrem Umfange eine kleine Bibliothek ausmachen, in den Jahren 45 bis 43 v. Chr., also innerhalb drittehalb Jahren verfasst hat, so dass aus der Kürze dieses Zeitraums, der nach Cäsar's Ermordung noch viel durch Cicero's politische Thätigkeit im Senat unterbrochen wurde, sich abnehmen lässt, dass seine philosophischen Schriften nicht mit der Gründlichkeit verfasst sein können, wie es der Gegenstand erforderte. Allein was hier als ein Mangel in Bezug auf Cicero gelten könnte, wird für die Gegenwart zu einem Vorzug. Bei Cicero's geringer Befähigung zur Philosophie würden selbstständige

und tiefere philosophische Arbeiten desselben für uns nur von geringem Werthe gewesen sein; gerade dass sie dies nicht sind, sondern nur Auszüge und zum Theil Uebersetzungen aus griechischen Werken, giebt ihnen für uns den grössten Werth. Die Schriften aller griechischen Philosophen aus der Zeit nach Plato und Aristoteles bis Cicero sind nicht mehr im Original vorhanden; Alles, was wir davon besitzen, sind dürftige Fragmente, und neben Cicero und Lucrez, nur die Berichte des Plutarch, des Diogenes und Anderer aus der römischen Kaiserzeit. Cicero standen noch all jene zahlreichen Schriften der vier grossen griechischen Philosophenschulen in seiner und seiner Freunde reichen Bibliotheken zu Gebote, und seine Schriften gehören deshalb trotz mancher Irrthümer zu den besten Quellen für die Philosophie während dieses langen Zeitraumes von dritthalb hundert Jahren, in denen die stoische und Epikureische Schule begründet und ausgebildet, die Lehre Plato's in eine Skepsis innerhalb der neuen Akademie umgewandelt und auch die Lehre des Aristoteles bei seinen Nachfolgern, den Peripatetikern, verändert worden ist. Gerade die bedeutendsten der philosophischen Werke Cicero's, wie das über das höchste Gut und Uebel, über die Natur der Götter, über die Weissagung, über die Freundschaft und über die Pflichten, sind in der Hauptsache nur Auszüge und Uebersetzungen griechischer Werke gleichen Titels, welche von den Epikureern Zeno und Phädros, von den Stoikern Chrysipp, Panätius, Posidonius, von den Akademikern Carneades und Clitomachus und den Peripatetikern Theophrast und Kritolaus verfasst worden sind. Bei dem Mangel eines eigenen Systems und bei dem Eklekticismus Cicero's war es ihm möglich, die Lehren dieser vier grossen Schulen, in welche die griechische Philosophie nach Aristoteles sich gespalten und bis zu Cicero's Zeit erhalten hatte, möglichst unparteiisch vorzutragen, und dazu passte die dialogische, dem Aristoteles nachahmende Form derselben vortrefflich. In der Regel werden darin die Lehren dieser Schulen hintereinander vorgetragen und mit jeder eine Wiederlegung derselben von Seiten ihrer Gegner verbunden, wobei sowohl der positive wie der opponirende Theil griechischen Originalen entlehnt ist. Die

eigenen Zuthaten Cicero's sind dabei leicht erkennbar, und es ist dadurch möglich, die Lehren jener Schulen aus Cicero's Schriften vollständiger kennen zu lernen, als aus irgend einem Werke späterer Zeit.

Mit Cicero schloss die grosse Zeit der griechischen Philosophie ab, ja, ihr Verfall hatte schon begonnen; seine Schriften haben deshalb das besondere Interesse für uns, dass wir durch sie die Entwicklung der Lehren von Plato und Aristoteles bis auf Cicero's Zeit ziemlich genau verfolgen und sehen können, wie die Nachfolger dieser Männer in der ersten Zeit deren Lehren zu vertiefen suchen, aber in der spätern Zeit, wo die Geister an philosophischer Kraft abnahmen, deren Gegensätze zu verwischen und so sie sämmtlich zu einem unphilosophischen Eklekticismus zu verschmelzen suchen; bis dann noch später der überhand nehmende Einfluss eines orientalischen Mysticismus und später der jüdischen und christlichen Religion auch diese Reste von Philosophie vernichtete und die Philosophie während des folgenden Jahrtausend zur Magd der Religion herabsetzte.

So steht Cicero nahe an der Grenze dieser beginnenden finstern Zeit, und seine Werke gleichen den letzten grünen Hainen und Auen eines fruchtbaren Landes; über sie hinaus zeigen sich nur noch einzelne Oasen, bis auch diese sich in der grossen Wüste des Mittelalters verlieren. Insbesondere sind es die ethischen Schriften Cicero's, welche vorzugsweise das Interesse erregen. In ihnen ist die Ansicht der damaligen gebildeten Welt über Sittlichkeit und Recht in grosser Ausführlichkeit niedergelegt; man wird überrascht, wie nahe der Inhalt derselben schon dem bald beginnenden Christenthume steht; aber man fühlt sich nicht minder davon überrascht, dass es dem ganzen Alterthum, trotz seiner grossen Philosophen, nicht gelungen ist, für die sittliche Welt ihrer Zeit und ihres Volkes die philosophische Begründung zu finden. Kein Philosoph von Plato bis zu Cicero's Zeit vermag über die Beschreibung der sittlichen Welt ihrer Zeit hinauszukommen; das sittliche Gefühl des Einzelnen und seines Volkes bleibt für alle der letzte Halt und Maassstab, an dem das Ethische gemessen und auf Grund dessen es für ein Absolutes und Ewiges erklärt wird. Die Philo-

sophie gelangt wohl zu dem Unterschied der Lust- und sittlichen Gefühle, aber sie vermag die Gegensätze zwischen Vernunft und Lust nicht zu überwinden. Aus jener war kein Inhalt zu gewinnen, und diese entbehrte der sittlichen Hoheit, welche auch in dem schlechtesten Menschen ihre Macht noch geltend macht. So sind die Systeme, welche die rechte Vernunft (ὀρθος λογος) zum höchsten Prinzip nehmen, und die, welche nur die Lust (ἡδονη) als Prinzip anerkennen, genöthigt, jedes bei dem andern sich Hülfe zu erholen, und so beherrscht der bedenkliche Begriff des höchsten Gutes seit Aristoteles den ethischen Theil der Philosophie bis zu ihrem Untergange. Gerade dieser Begriff mit seiner Zweideutigkeit und seiner Verbindung von unvereinbaren Gegensätzen hat es wesentlich verschuldet, dass die alte Philosophie nie zur wissenschaftlichen Lösung dieser Gegensätze und tiefern Erkenntniss der sittlichen Welt hat gelangen können.

Unter diesen Umständen bedarf es keiner besondern Darstellung der Philosophie des Cicero. Da er kein eigenes System hatte und haben wollte, und da er sich selbst nur als Dolmetscher der bei den Griechen vorgefundenen Systeme verhielt, so sind seine Schriften im Wesentlichen nur ein Auszug aus deren Systemen und können ihre weitere Erklärung und Ergänzung nur bei diesen selbst erhalten.

Cicero's Werth wurde im Alterthum und im Mittelalter vielleicht ebenso überschätzt, wie er in der Gegenwart unterschätzt wird. Plutarch schliesst die Lebensbeschreibung Cicero's mit der Erzählung, wo Kaiser August in ein Zimmer seines Palastes tritt und sein Enkel eine Schrift Cicero's erschrocken unter dem Mantel birgt. Als August es sieht, nimmt er das Buch, liest lange darin und giebt es dann seinem Enkel mit den Worten zurück: „Ein beredter Mann, mein Kind, ein beredter und patriotischer Mann.“ Eine ähnliche Aeusserung des Geschichtsschreibers Livius ist schon oben erwähnt worden. Dagegen sagt Mommsen (Römische Geschichte, Band III.): „Cicero hat als Staatsmann, ohne „Einsicht, Ansicht und Absicht nacheinander als Demokrat, „Aristokrat und als Werkzeug der Monarchen figurirt und „ist nie mehr gewesen als ein kurzsichtiger Egoist. —

„Als Schriftsteller steht er vollkommen ebenso tief wie „als Staatsmann. Er hat in den mannigfaltigsten Aufgaben sich versucht und war in der That so durchaus „Pfuscher, dass es ziemlich einerlei war, welchen Acker „er pflügte. — Cicero hatte auch als Redner keine Ueberzeugung, keine Leidenschaft; er war nichts als Advocat „und kein guter Advocat. — Wenn etwas hier wunderbar ist, so sind es wahrlich nicht seine Reden, sondern „die Bewunderung, welche sie fanden. — Wenn die rhetorischen und politischen Schriften Cicero's nicht ohne „Verdienst sind, so fiel dagegen der Compilator vollständig durch, als er in der unfreiwilligen Musse seiner „letzten Lebensjahre sich an die eigentliche Philosophie „machte und mit ebenso grosser Verdriesslichkeit wie „Eilfertigkeit in ein paar Monaten eine philosophische „Bibliothek zusammenschrieb. — „„Es sind Abschriften"", schrieb Cicero selbst einem über seine Fruchtbarkeit verwunderten Freunde; „„sie machen mir wenig „Mühe, denn ich gebe nur die Worte dazu, und die habe „ich im Ueberfluss."" Dagegen ist denn nichts zu sagen; „wer aber in solchen Schreibereien klassische Productionen sieht, dem kann man nur rathen, in literarischen Dingen sich eines schönen Stillschweigens zu befleissigen."

Es wird nicht nöthig sein, hier zwischen diesen entgegengesetzten Aussprüchen zu entscheiden oder zu vermitteln. Da, wie erwähnt, der Werth der Ciceronianischen Schriften über Philosophie für die Gegenwart gerade darin liegt, dass er nur den Compilator und Uebersetzer griechischer Originalwerke gemacht hat, so sind, je unbedeutender die Zuthaten Cicero's sind, desto werthvoller diese Schriften für uns.

Die beste Gesammtausgabe seiner Werke ist die von Orelli, neu bearbeitet und vielfach berichtigt von Baiter und Halm, Zürich 1845 u. f. Die Zahl der Ausgaben seiner einzelnen Schriften ist Legion und kann bei Teuffel „Ueber Cicero's Charakter und Schriften. Tübingen 1863" nachgesehen werden. Die philosophischen Schriften sind von Klotz in deutscher Uebersetzung herausgegeben, Leipzig 1839—41, 2 Bände; ausserdem sind deutsche Uebersetzungen von den meisten Schriften Cicero's

in den beiden Stuttgardter Sammlungen bei Metzler und bei Krais und Hoffmann erschienen. Das Leben Cicero's hat im Alterthum Plutarch und von den Neuern am eingehendsten Drumann in der „Geschichte Roms, 6 Bde., Königsberg 1834—44", beschrieben.

Des

Marcus Tullius Cicero

fünf Bücher

über

das höchste Gut und Uebel.[1])

Erstes Buch.

Kap. I. (§ 1.) Ich wusste wohl, mein **Brutus**, dass, als ich das, was die geistreichsten und gelehrtesten Philosophen in griechischer Sprache behandelt hatten, in

---

[1]) Cicero hat diese Schrift im Jahre 45 vor Chr., im Alter von 61 Jahren und 2 Jahre vor seinem Tode auf seinen Landgütern bei Astura und Tusculum verfasst. Seine: Consolatio und: Hortensius betitelten Schriften waren vorangegangen, sind aber beide nicht auf uns gekommen. Gleichzeitig schrieb Cicero seine „Academica", worin er die Erkenntnisslehre behandelte. Da ihm hier die erste Bearbeitung nicht genügte, so unternahm er eine zweite, und die Abfassung der vorliegenden Schrift fällt wahrscheinlich zwischen die erste und zweite dieser Bearbeitungen. In seiner spätern Schrift: „De Divinatione" sagt Cicero: „Da das höchste Gut und Uebel die Grund„lage aller Philosophie bildet, so habe ich diesen Gegen„stand in fünf Büchern ins Reine gebracht, aus denen „man entnehmen kann, was die einzelnen Philosophen

lateinischer wiedergab, meine Arbeit mancherlei Tadel finden würde. Denn manchen und nicht gerade ungelehrten Männern gefällt das Philosophiren überhaupt nicht; andere wollen eine mässige Thätigkeit hier wohl gestatten, aber meinen, dass man nicht so grossen Fleiss und so viele Mühe darauf verwenden dürfe. Auch giebt es Männer, die, mit den Schriften der Griechen vertraut, die lateinischen verachten und sagen, dass sie ihre Mühe lieber auf jene verwenden mögen. Endlich werden auch Einige mich vermuthlich an andere Wissenschaften verweisen, weil diese Art von Schriftstellerei, trotz des Scharfsinns, doch nach ihrer Meinung meiner Person und Würde nicht gezieme. (§ 2.) Gegen alle Diese möchte ich hier Einiges sagen. Den Tadlern der Philosophie habe ich zwar schon hinlänglich in jener Schrift geantwortet, worin ich die von Hortensius [2]) angeklagte

---

„hierüber gedacht haben.“ — Die Schrift ist dem Junius Brutus, einem der Mörder Cäsar's, gewidmet. Obgleich Brutus viel jünger als Cicero war, so stand er doch, namentlich durch seine philosophischen Studien, in engem Verkehr mit ihm. — Die Schrift ist in Gesprächsform verfasst. Cicero sagt selbst in einem seiner Briefe an Atticus: „Meine jetzigen Schriften habe ich in Aristote„lischer Weise abgefasst; die übrigen Personen sprechen „zwar mit, aber er selbst ist die Hauptperson.“ Diese Form hat übrigens Aristoteles nur in seinen exoterischen, für das grössere Publikum bestimmten Schriften eingehalten, die grösstentheils verloren gegangen sind; in seinen streng wissenschaftlichen Arbeiten findet sich diese Methode nicht. — Die Schrift zerfällt in drei Theile: der erste (Buch I. II.) handelt von der Epikureischen Philosophie; der zweite (Buch III. u. IV.) von der stoischen und der dritte (Buch V.) von der peripatetischen (Aristoteles) und altakademischen Philosophie (Plato); und zwar in der Weise, dass im Beginn jeder Abtheilung die Lehre dieser Schulen selbst dargestellt und dann in dem folgenden Buche die Widerlegung derselben angeknüpft wird.

[2]) Q. Hortensius Hortalus, ein grosser Redner, im Jahre 69 v. Chr. Consul, gehörte zu den von Cicero hier erwähnten Gegnern der Philosophie überhaupt. Cicero führt ihn in diesem Sinne als redend in seiner Erläut. 1

und getadelte Philosophie vertheidigt und gelobt habe, und da diese Schrift sowohl von Dir wie von Allen, denen ich ein Urtheil zutraue, gebilligt worden ist, so bin ich in diesen Arbeiten fortgefahren, damit es nicht scheine, als könnte ich das Interesse für diese Wissenschaft wohl erwecken, aber nicht dauernd erhalten. Wenn dagegen Manche, die dem wohl beistimmen, doch nur eine mässigere Thätigkeit hier gestatten wollen, so fordern sie eine Mässigung bei einem Gegenstande, wo sie schwer einzuhalten ist, und der, einmal aufgenommen, sich nicht in Schranken halten oder wieder bei Seite legen lässt. Vielmehr möchte ich dann eher Jenen beitreten, welche die Philosophie überhaupt nicht zulassen wollen, als Diesen, die eine Schranke für einen Gegenstand ziehen, der unerschöpflich ist und um so besser wird, je grösser er wird. (§ 3.) Denn wenn man die Weisheit wirklich erreichen kann, so muss man sie nicht blos erwerben, sondern auch geniessen, und wenn ihre Erwerbung schwer fällt, so darf man doch der Erforschung der Wahrheit, bevor man sie erreicht hat, keine Schranke ziehen; auch bleibt die Ermüdung im Suchen da tadelnswerth, wo der gesuchte Gegenstand der schönste ist. Wenn ich aber an meiner Arbeit mich ergötze, so kann doch nur der Neid mich davon abziehen wollen, und wenn ich mich dabei anstrenge, so darf doch ein Dritter fremdem Fleisse keine Grenze ziehen wollen. Wie der gutmüthige Chremes bei Terenz [3]) nicht will, dass sein neuer Nachbar

„grabe oder pflüge oder sonst so etwas thue“

(womit er ihn nicht von der Arbeit, sondern nur von der gemeinen Körperarbeit abhalten will), so machen sich Manche übertriebene Sorge, wenn sie an einer Arbeit Anstoss nehmen, welche mir keineswegs unangenehm ist.

Kap. II. (§ 4.) Schwerer sind Die zufrieden zu

---

erwähnten Schrift auf, welche er, wie andere seiner Schriften, in Nachahmung Plato's nach einer der redenden Hauptpersonen betitelt hat.

[3]) Terenz ist der bekannte römische Lustspieldichter, der hundert Jahre vor Cicero gelebt hatte. Chremes ist eine Person aus seinem Lustspiele: Der Selbspeiniger (Heautontimorumenos).

stellen, welche die lateinischen Bücher verächtlich von sich weisen; nur wundert es mich bei diesen vor Allem, dass sie in den wichtigsten Dingen an ihrer Muttersprache keine Freude finden und doch die kleinen aus dem Griechischen wörtlich in das Lateinische übersetzten Geschichtchen nicht ungern lesen. Wer könnte wohl Allem, was den römischen Namen trägt, so feind sein, dass er des Ennius[4]) Medea und des Pacuvius[5]) Antiopa gering schätzte und zurückwiese, während er sich an denselben Stücken von Euripides geständlich ergötzt und nur die lateinischen Schriften hasst? Soll ich denn, höre ich ihn sagen, des Cäcilius[6]) Jugendgenossen und des Terenz Andria[7]) lesen und nicht lieber des Menander[8]) gleichnamige Stücke? (§ 5.) Allein ich kann dem durchaus nicht beistimmen. Wenn auch Sophokles seine Electra noch so schön verfasst hat, so meine ich doch auch die schlechte Uebersetzung des Attilius[9])

---

[4]) Quintus Ennius, gestorben 169 v. Chr. zu Rom, gilt dem Cicero als summus poeta. Er war epischer und dramatischer Dichter und hat auch in Nachahmung des Euripides eine „Medea“ geschrieben.

[5]) M. Pacuvius, gest. 130 v. Chr. zu Tarent, war ein Schwestersohn des Ennius. Cicero nennt ihn den Summus tragicus. Antiope war die Mutter des Amphion und Cetus, den Hauptpersonen in der berühmten Marmorgruppe des „Farnesischen Stieres“. Das hier erwähnte Stück des Euripides ist, wie das des Pacuvius, verloren.

[6]) Q. Cäcilius Statius, aus dem cisalpinischen Gallien, früher Sclave, gehört zu den besten römischen Lustspieldichtern. Er starb 168 v. Chr. Das Stück: „Die Synepheben“ (Jugendgenossen) ist nicht mehr vorhanden.

[7]) „Das Mädchen von Andros“ ist der Titel eines Lustspiels von Terenz, was noch vorhanden ist.

[8]) Menander aus Athen, gest. 291 v. Chr., ist der Schöpfer der neuern attischen Komödie und Verfasser zahlreicher Stücke, welche die römischen Lustspieldichter bei ihren Werken so zu Grunde legten, dass sie nur als Ueberarbeitungen der Stücke des Menander gelten können.

[9]) Attilius war ein Lustspieldichter. Cicero nennt ihn in einem Briefe an Atticus poeta durissimus.

lesen zu sollen, den Licinius[10]) „einen Schriftsteller von Eisen, aber doch immer einen Schriftsteller" nennt, der also gelesen werden soll. Mit unsern Dichtern ganz unbekannt zu sein, ist das Zeichen grosser Trägheit oder verzärtelter Vornehmthuerei, und ich kann Niemand für einen ganzen Gelehrten anerkennen, der unsre Schriften gar nicht kennt. Oder soll man zwar das lateinische Stück:

„O! dass nicht im Haine . . . ." [11])

lesen, obgleich es auch griechisch vorhanden ist, aber soll es nicht gestattet sein, des Plato Ausführungen über das gute und glückliche Leben lateinisch wiederzugeben? (§ 6.) Wenn ich nicht blos den Dolmetscher mache, sondern das von Andern Gesagte, so weit ich es billige, vertheidige, mein eigenes Urtheil und meine Darstellungsweise dazu gebe, weshalb sollen da solche Arbeiten von guter Schreibart, die keine blossen Uebersetzungen aus dem Griechischen sind, dennoch den griechischen Schriften nachstehn? Wendet man ein, dass die Griechen dies schon Alles behandelt hätten, so darf man dann auch nicht so viel griechische Bücher lesen, als doch geschehen muss. Denn was hätte wohl Chrysipp [12]) bei den Stoikern übergangen? und trotzdem liest man den Diogenes, Antipater, Mnesarchus, Panätius und viele Andere, insbesondere unsern Freund Posidonius.[13]) Und

---

[10]) Das Nähere über diesen Licinius ist nicht bekannt; wahrscheinlich ist es der bei Gellius erwähnte Portius Licinius.

[11]) Dies ist der Anfang der „Medea" von Ennius.

[12]) Chrysipp aus Soli in Cilicien, gestorben um 205 v. Chr., war ein Schüler des Zeno, des Stifters der stoischen Schule. Er hatte auch den Cleanthes gehört. Die Lehre der Stoiker ist durch ihn zur Vollendung gebracht worden, und er gilt für den bedeutendsten Philosophen dieser Schule.

[13]) Diese hier genannten fünf Männer gehören zu den bedeutendern Stoikern der spätern Zeit. Aus Panätius' Werke hat Cicero sein Buch „Ueber die Pflichten" geschöpft. Posidonius war ein Schüler des Panätius, lehrte in Rhodus, wo neben andern vornehmen Römern auch Cicero ihn hörte.

ergötzt etwa Theophrast[14]) weniger, weil er das behandelt, was schon Aristoteles vor ihm behandelt hat? Stehen etwa die Epikureer davon ab, in ihren Schriften Gegenstände, über die sowohl Epikur wie die Alten geschrieben haben, nach ihrem Gutdünken zu behandeln? Und wenn die Griechen von den Griechen gelesen werden, sobald sie dieselben Gegenstände in anderer Weise behandeln, weshalb sollten da meine Schriften nicht von den Unsrigen gelesen werden?

Kap. III. (§ 7.) Wenn ich auch den Plato oder Aristoteles nur einfach so übersetzte, wie unsre Dichter die Fabeln übersetzt haben, so würde ich mich um meine Mitbürger nicht wenig verdient machen, indem ich sie mit jenen göttlichen Männern bekannt machte. Ich habe es bis jetzt nicht gethan, glaube aber wohl, dass auch dies mir gestattet sein wird. Einzelne Stellen werde ich allerdings, wenn es mir passend scheint, übersetzen; insbesondere bei jenen genannten Männern, wenn es sich trifft, dass es passend geschehen kann. Auch Ennius hat dies mit dem Homer, Afranius[15]) mit dem Menander so gemacht. Ich werde aber nicht, wie unser Lucilius[16]), gewisse Leser zurückweisen. Lebte doch nur jener Per-

---

[14]) Theophrast ist der berühmteste Schüler des Aristoteles; nach dessen Tode wurde er Leiter und Vorstand der Schule.

[15]) Lucius Afranius war ein Lustspieldichter und Zeitgenosse des Terenz. Er hat die comödia togata eingeführt, indem er römische Männer und Sitten statt der griechischen in seine Stücke aufnahm.

[16]) Gajus Lucilius, gestorben 103 vor Chr., hat Satyren, Epoden, Hymnen und eine Komödie geschrieben, von denen aber nur Bruchstücke noch vorhanden sind. Er pflegte zu sagen, dass er sich weder ganz gelehrte, noch ganz ungelehrte Leser für seine Schriften wünsche, weil die letzteren nichts verständen und die erstern mehr als er selbst; deshalb seine Worte: „dass mich Persius lese, daran liegt mir nichts“ (dieser galt nämlich als der Gelehrteste unter seinen Landsleuten); „dass es aber Lälius Decimus thue, das wünsche ich“ (dieser war ein braver und nicht ungelehrter Mann, nur konnte er sich mit Persius nicht vergleichen).

sius noch und vor Allem Scipio und Rutilius[17]), deren Urtheil Lucilius scheute und der deshalb nur von den Tarentinern, Consentiern und Sicilianern gelesen sein wollte. Dies war ein zierlicher Ausspruch, wie wir deren auch anderwärts bei ihm finden; allein so gelehrt waren diese Leute, um deren Urtheil er sich bemühte, damals noch nicht, und seine Schriften gehören zu den leichtern, die zwar durch grosse Feinheit, aber weniger durch Gelehrsamkeit sich auszeichnen. (§ 8.) Welchen Leser sollte ich aber fürchten, da ich es wage, diese meine Schrift an Dich zu richten, der Du selbst den Griechen in der Philosophie nichts nachgiebst? Allerdings hast Du mir den Anlass durch Dein mir so werthes Buch über die Tugend gegeben, was ich von Dir erhalten habe. Vielleicht haben auch Manche einen Widerwillen gegen lateinische Schriften bekommen, weil sie auf gemeine und widerwärtige Sachen gerathen sind, die aus schlechtem Griechisch in noch schlechteres Latein übertragen worden sind; hier stimme ich ganz bei, sofern man nur auch griechische Schriften über dergleichen nicht lesen mag. Wer wollte dagegen nicht Schriften lesen, die über gute Gegenstände in gewählter Sprache ernst und schön abgefasst sind? Er müsste denn durchaus als Grieche gelten wollen, wie Albucius[18]), der vom Prätor Scävola[19]) zu Athen so begrüsst wurde. (§ 9.) Lucilius

---

[17]) Publius Scipio Africanus der Jüngere beendete den dritten punischen Krieg und zerstörte Karthago und Numantia. Er war nicht blos ein ausgezeichneter Feldherr, sondern auch ein grosser Redner und in der Philosophie sehr bewandert. — Publius Rutilius war 104 vor Chr. Consul und wurde 92 verbannt. Cicero nennt ihn in seinem Werke „Orator" einen gelehrten und in der griechischen Literatur bewanderten Mann, welcher den Panätius gehört und die stoische Lehre vollkommen inne gehabt habe.

[18]) Titus Albucius ging, wie Cicero anderwärts erzählt, frühzeitig nach Athen, wurde von Griechen unterrichtet und selbst ein vollständiger Grieche und Anhänger des Epikur.

[19]) Q. Mucius Scävola, war ein Stoiker und ausgezeichneter Rechtsgelehrter, bei dem Cicero den ersten

hat auch dies sehr schön und durchaus witzig dargestellt, indem er den Scävola vortrefflich sagen lässt:

„Lieber ein Grieche willst Du, Albucius, heissen „und nicht ein Römer oder Sabiner, oder ein Fahnen„träger und Landsmann der Centurionen Pontius und „Tritanus, jener wackern und ausgezeichneten Männer? „Also begrüsse ich, der Prätor, Dich in Athen bei Dei„nem Nahen mit griechischen Worten, wie Du es „wünschst. χαιρε![20]) mein Titus! sage ich, und ihr, die „Lictoren, die Cohorten und die Menge rufet: χαιρε Titus! „— Seitdem hasst mich Albucius und ist mir feindlich „gesinnt.“ (§ 10.) Aber Scävola hat Recht; ich kann nicht begreifen, woher diese übermüthige Verachtung des Vaterländischen kommt? Allerdings ist hier nicht der Ort, dies weitläufig auszuführen, aber ich meine und habe es oft dargelegt, dass die lateinische Sprache keineswegs so arm ist, wie man immer sagt, sondern dass sie sogar reicher als die Griechische ist. Denn wann hat wohl je mir oder vielmehr den guten Rednern und Dichtern, wenigstens seit der Zeit, wo gute Muster zur Nachahmung vorhanden waren, irgend ein Schmuck der Rede zu deren Fülle und Zierlichkeit gefehlt?

Kap. IV. Wenn ich nun in den gerichtlichen Verhandlungen, Mühen und Gefahren den Posten, auf den das römische Volk mich gestellt hatte, nicht glaube verlassen zu haben, so liegt mir fürwahr auch ob, nach Möglichkeit dahin zu wirken, dass meine Mitbürger durch meine Thätigkeit, Fleiss und Anstrengungen kenntnissreicher werden, und ich mag mich nicht mit Denen herumstreiten, welche griechische Bücher vorziehen — sofern sie sie nur wirklich lesen und es nicht blos vorgeben — vielmehr lieber Denen beistehen, welche die Schriften aus beiden Sprachen benutzen wollen, oder die, wenn sie die Schriften in ihrer eigenen Sprache besitzen, die in der andern nicht sehr vermissen. (§ 11.) Wenn man

---

Unterricht in der Jurisprudenz erhielt. Scävola ging 121 als Prätor nach Asien und mag da auf seiner Hinreise in Athen wohl mit Albucius zusammengetroffen sein.

[20]) χαιρε ist der griechische Gruss; wörtlich: Freue Dich, d. h. möge es Dir gut gehn; es ist das „Glück auf!“ unserer Bergleute.

aber meint, ich sollte lieber über Anderes schreiben, so möge man billig bedenken, dass dies bereits vielfach geschehen ist, und zwar in grösserem Maasse, als von irgend einem der Unsrigen, und dass, wenn ich am Leben bleibe, noch Mehreres nachfolgen wird. Auch wird jeder aufmerksame Leser meiner philosophischen Schriften finden, dass sie mehr als andere des Lesens werth sind. Denn was verdient wohl im Leben grössere Anstrengung als die Philosophie im Allgemeinen und insbesondere die in dieser Schrift enthaltenen Untersuchungen über die höchsten und letzten Ziele, auf die alle Entschlüsse über glückliches Leben und rechtes Handeln zu beziehen sind, so wie über das Höchste, was die Natur unter dem Begehrenswerthen verfolgt und unter dem Ueblen flieht? Ueber diese Fragen herrscht unter den einsichtigsten Männern grosse Uneinigkeit; weshalb sollte es deshalb meiner, von Allen anerkannten Würde zuwider sein, wenn ich untersuche, was bei allen Aufgaben des Lebens das Beste und Richtigste ist? (§ 12.) Ob das Kind einer Sclavin zur Nutzniessung gehöre, mag unter jenen angesehenen Staatsmännern, wie P. Scävola und Manius Manilius verhandelt werden, und M. Brutus mag hierbei anderer Ansicht sein;[21]) dergleichen sind scharfsinnige Untersuchungen, und sie haben ihren Nutzen für den bürgerlichen Verkehr; auch lese ich solche und ähnliche Schriften gern und werde sie auch ferner lesen; aber sollen deshalb die Fragen vernachlässigt werden, welche das ganze Leben befassen? Jene Schriften mögen

---

[21]) Die Frage, ob das von einer Sclavin geborene Kind dem Nutzniesser oder dem Eigenthümer der Sclavin zufalle, war bei den römischen Juristen sehr bestritten und dabei sehr praktisch. M. Junius Brutus wird diese Frage in seiner Schrift über das bürgerliche Recht behandelt haben, welche nach Quintilian in dialogischer Form verfasst war, und wo die hier genannten Männer als redende Personen auftreten. Cicero sagt de Oratore: Wenn ich gefragt würde, wer in Wahrheit ein Rechtsgelehrter genannt werden könne, so würde ich den Sextus Aemilius, Manius Manilius und P. Mucius nennen. Auch nannte er das Haus des Scävola das Orakel des Staats.

beliebter sein, aber fruchtbringender sind sicherlich diese, wenn ich auch dem Urtheil der Leser hierin nicht vorgreifen mag. Ich glaube wenigstens in dieser Schrift die Frage über das höchste Gut und Uebel vollständig behandelt zu haben, und ich habe nach Möglichkeit darin nicht blos meine eigenen Ansichten, sondern auch die Lehren der verschiedenen philosophischen Schulen dargelegt.

Kap. V. (§ 13.) Um mit dem Leichtesten zu beginnen, trage ich zunächst die Lehre des Epikur vor, die am bekanntesten ist. Du wirst finden, dass ich sie so sorgfältig dargestellt habe, wie es nur die Anhänger dieser Lehre selbst vermögen; denn ich trachte nach der Wahrheit und nicht blos nach der Widerlegung meiner Gegner. Sehr sorgfältig wurden einmal früher des Epikur's Ansichten über die Lust von L. Torquatus, einem in allen Wissenschaften erfahrenen Manne, vertheidigt. Ich selbst trat ihm damals entgegen, und C. Triarius, ein ernster und kenntnissreicher junger Mann, war bei der Erörterung zugegen.[22]) (§ 14.) Beide hatten mich

---

[22]) Hier macht Cicero den Uebergang zu dem Gegenstand seiner Schrift. Der Form nach wird der Inhalt in eine Unterredung eingekleidet, die Cicero im Jahre 50 mit den genannten zwei Männern gehabt haben will. L. Manlius Torquatus und C. Valerius Triarius waren Freunde des Brutus, dem diese Schrift gewidmet ist. Der Vater des Torquatus war ein Jugendgenosse und später ein treuer Freund Cicero's; auch der Sohn, der sich schon früh bei Staatsprozessen hervorthat, schloss sich dessen Partei an; 49 war er Prätor und kam 48 im afrikanischen Kriege um. Triarius war im Bürgerkriege mit D. Lälius Befehlshaber der asiatischen Schiffe des Pompejus, nahm an der Schlacht bei Pharsalus Theil und scheint in derselben geblieben zu sein. — Cicero hat diesem ersten Buche seiner Schrift den Titel „Torquatus“ gegeben, weil Torquatus darin als die Hauptperson auftritt. — Die Widmung an Brutus geht hier in die Darstellung des Gesprächs ohne Absatz über, was insofern ungewöhnlich ist, als dadurch das Gespräch den Schein eines wirklichen Vorganges erhält, obgleich Cicero selbst diese Form nur als poetische Einkleidung behandelt.

nämlich auf meinem Gute bei Cumä besucht. Zunächst wurde Einiges über die Wissenschaften, die von Beiden mit dem höchsten Eifer betrieben wurden, verhandelt; dann sagte Torquatus zu mir: Da wir Dich einmal frei von Geschäften angetroffen haben, so möchte ich gern wissen, was Du an unserm Epikur, wenn auch nicht hassest, wie es von seinen Gegnern geschieht, aber doch missbilligst. Ich meine, dass nur er allein die Wahrheit erfasst, die Gemüther der Menschen von den grössten Irrthümern befreit und Alles gelehrt hat, was zu einem guten und glücklichen Leben gehört. Ich vermuthe, dass er Dir und unserm Triarius nur deshalb missfällt, weil er jenen Schmuck der Rede vernachlässigt hat, der sich bei Plato, Aristoteles und Theophrast findet; wenigstens kann ich kaum glauben, dass seine Lehre selbst Dir nicht für die wahre gelten sollte. — (§ 15.) Da sieh, wie Du Dich irrst, Torquatus, erwiderte ich; sein Styl verletzt mich nicht, denn er drückt vollständig aus, was er sagen will und in verständlicher Weise. Wenn ich nun einen Philosophen, der die Beredsamkeit benutzt, nicht verachte, so tadle ich es doch auch nicht, wenn ein Anderer dies nicht thut. Aber Epikur befriedigt mich in der Sache selbst, und zwar bei vielen Punkten nicht. Indess kann ich mich täuschen, denn: So viele Köpfe, so viele Sinne, sagt das Sprüchwort. — Weshalb genügt er Dir denn nicht? erwiderte Torquatus; denn ich halte Dich für einen billigen Richter, sofern Du nur seine Ansichten genau kennst. — (§ 16.) Wenn nicht Phädrus und Zeno[23]), antwortete ich, die ich Beide gehört habe, mich belogen haben, so dürfte ich wohl mit der ganzen Lehre Epikur's vertraut sein. Ich habe Beide mit unserm Freund Atticus fleissig gehört. Ihren emsigen Fleiss abgerechnet, hatten sie nicht meinen Beifall, aber Atticus bewunderte Beide und liebte den Phädrus; deshalb besprachen wir täglich das, was wir bei ihnen gehört hatten, und wenn ein Streit entstand, war es nicht, weil ich ihre Lehre nicht verstanden hätte, sondern weil ich sie nicht billigte. —

---

[23]) Phädrus und Zeno waren zu Cicero's Zeit die berühmtesten Epikureer. Sie lehrten in Athen, wo Cicero sie bei seiner ersten Reise im Jahre 79 gehört hatte.

Kap. VI. (§ 17.) Was könnte dies sein? fragte Torquator; ich möchte wohl wissen, was Du nicht billigst. — Zunächst, sagte ich, ist er in seiner Physik, auf die er sich am meisten einbildet, durchaus ohne eigene Ansichten; er folgt hier dem Demokrit[24]) und ändert nur wenig und dabei so, dass er das, was er verbessern will, mir zu verschlechtern scheint. Demokrit lehrt, dass die sogenannten Atome, d. h. die wegen ihrer Dichtheit untheilbaren Körper in dem unendlichen Leeren, in dem es weder ein Oberstes noch ein Unterstes, weder eine Mitte noch einen Anfang oder Ende gebe, sich so bewegen, dass sie bei ihrem Zusammentreffen aneinander hängen blieben, und dass sich daraus alle vorhandenen und sichtbaren Dinge gebildet haben; auch soll diese Bewegung der Atome keinen Anfang gehabt haben, sondern müsse als eine ewige angesehen werden.[25]) (§ 18.) Epikur

---

[24]) Demokrit aus Abdera, um 460 v. Chr. geboren und in dem Alter von 100 Jahren gestorben, ist mit Leukippos der berühmte Begründer der Atomenlehre, welche noch gegenwärtig die Grundlage der modernen Naturwissenschaft bildet.

[25]) Das unendlich Leere, das *infinitum inane*, wie Cicero das κενον και ἀπειρον des Demokrit übersetzt, bezeichnet das, was wir jetzt den grenzenlosen leeren Raum nennen. Die Dichtheit, die *soliditas*, wie Cicero das ναστον και αμοιρον εἶναι του κενου übersetzt, schliesst allerdings jeden leeren Zwischenraum aus und bezeichnet eigentlich die Stetigkeit des Raumes; aber daraus folgt noch nicht die Untheilbarkeit. Deshalb fügte Demokrit das ναστον hinzu, was das Festgedrückte, Festgestampfte bezeichnet, womit stillschweigend eine Kraft hineingeschoben ist, welche der Trennung widersteht. Allein Demokrit hatte dies sich nicht klar gemacht, auch hatte eine solche Kraft ihre Schwierigkeiten; er begnügte sich deshalb, das Volle (στερεον, ναστον) als das Seiende hinzustellen, ohne die Untheilbarkeit seiner kleinsten Theile weiter zu begründen. Wenn Cicero in § 19 rügt, dass Beide nur den Stoff, nicht die Kraft behandelt hätten, so wird damit nicht dieser Mangel in dem Begriffe der Atome gerügt, sondern es ist dies von den Kräften der Atome als solcher zu verstehen. Nach Demokrit sind die Eigenschaften der

schwankt nun zwar da nicht, wo er dem Demokrit folgt; indess muss ich, abgesehen von vielen Punkten, wo ich ihnen nicht beitreten kann, insbesondere tadeln, dass sie, indem es sich bei der Erforschung der Natur doch um Zweierlei handelt, einmal, was der Stoff sei, aus dem alle Dinge gebildet sind, und zweitens, welche Kraft dies bewirke, über den Stoff sich wohl ausgelassen, aber die Kraft und wirkende Ursache übergangen haben. Dieser Fehler trifft sie Beide; Epikur hat aber noch seine eigenen Gebrechen; er meint, dass jene untheilbaren und dichten Körper durch ihr eigenes Gewicht sich in gerader Linie nach unten bewegen, und dass dies die natürliche Bewegung aller Körper sei. (§ 19.) Allein da, wenn Alles, wie er sagt, in gerader Richtung sich nach unten bewegt, man nicht einsieht, wie ein Atom jemals das andere berühren könne, so stellt dieser scharfsinnige Mann als Verbesserung den Satz auf, dass die Atome ein wenig von der geraden Bewegung abweichen, und zwar so wenig wie möglich. Dadurch sollen die Vereinigungen, Verbindungen und Anhängungen der Atome untereinander entstanden sein, aus denen die Welt und alle Dinge in ihr hervorgegangen seien. Allein einmal ist dies Alles nur eine knabenhafte Erfindung, und dann leistet sie nicht einmal das, was sie soll. Denn jene Abweichung bleibt eine willkürliche Annahme, da sie ohne Ursache geschehen soll, obgleich einem Naturforscher doch nichts schlechter ansteht, als zu sagen, dass Etwas ohne Ursache geschehe; sodann nimmt er damit ohne Grund den Atomen jene von ihm selbst festgestellte natürliche Bewegung, vermöge deren alles Schwere nach unten fällt, ohne doch das, wozu ihm diese Erdichtung dienen soll, zu erreichen. (§ 20.) Denn wenn alle Atome abweichen, so können sie niemals zusammentreffen; wenn aber nur ein Theil abweicht und die andern nach ihrer Schwere sich senkrecht bewegen, so weist er einmal den Atomen damit gleichsam Gebiete zu, wo sie sich entweder gerade oder schief bewegen sollen, und dann kann ein solches

---

Atome von Ewigkeit her, so dass man nach ihrer Ursache nicht fragen kann. Es ist dasselbe, wie die moderne Lehre von der ewigen Verbindung des Stoffes mit der Kraft.

verworrenes Zusammentreffen der Atome die Schönheit dieser Welt nicht hervorbringen, ein Bedenken, was auch Demokrit mit trifft.[26]) Sodann darf kein Naturforscher lehren, dass es ein Kleinstes gebe; hätte Epikur lieber sich die Geometrie von seinem Freunde Polyänus lehren lassen, als sie ihn verlernen zu lassen, so würde er nie auf eine solche Meinung gekommen sein.[27]) Die Sonne

---

[26]) Demokrit wird hier mit Unrecht von Cicero getadelt; er hat vielmehr schwerere und leichtere Atome angenommen; jene fielen deshalb rascher und trieben die leichtern nach oben; dadurch seien Zusammenstossungen und Seitenbewegungen erfolgt und ein Wirbel (δινη) entstanden, der, sich immer weiter ausbreitend, die Weltenbildung herbeigeführt habe, indem das Gleichartige zusammentrat; Alles ohne Hülfe eines Geistes, vermöge der Naturnothwendigkeit, wie man dies schon bei dem Würfeln und Reinigen des Getreides sehe. — Auch hier zeigen sich schon dieselben Grundgedanken, von denen spä ter Descartes mit seinen Wirbeln und Kant und Leplace bei ihrer Hypothese über die Entstehung unseres Sonnensystems ausgegangen sind. Den aus der Schönheit der Welt hergenommenen Einwand hat erst Darwin neuerlich erschüttert; aber auch hier findet sich bei Epikur bereits derselbe Gedanke, den Darwin neuerlich aufgenommen hat. Erl. 101 zu Kap. 32. Buch I. von Cicero's Schrift über die Natur der Götter. B. 63 d. ph. Bibl.

[27]) Hier berührt Cicero das in Erl. 25 erwähnte Bedenken; allein sein Angriff ist nicht zutreffend, weil man wohl bei dem leeren Raume bestreiten kann, dass es ein Kleinstes (ατομον) desselben gebe, und weiter geht auch die Geometrie nicht, aber diesen Satz nicht ohne Weiteres auf den erfüllten Raum oder das Körperliche übertragen kann. Anstatt dass Epikur hier Tadel verdient, verdient er vielmehr Lob; denn er ergänzt die Lehre des Demokrit dadurch, dass er die Untheilbarkeit der Atome daraus ableitet, dass eine ohne Ende fortgehende Theilung des Körperlichen dasselbe in das Nichtseiende auflösen würde; ein Gedanke, der vollkommen richtig wäre, wenn das Unendliche ein Seiendes ist, wie die Alten und Neuern zum grössten Theile annehmen, und keine blosse Beziehungsform des Denkens. (B. l. 36.) Uebrigens soll

hielt Demokrit für einen grossen Körper, denn er war ein gelehrter und in der Geometrie bewanderter Mann; dagegen soll sie nach Epikur nur ohngefähr einen Fuss gross sein, da er sie nur für so gross hielt, als sie erscheint, oder doch nur ein wenig grösser oder kleiner.[28])

---

nach Einigen schon Demokrit diesen Grund benutzt haben. — Polyänus war ein Mathematiker, von dem man sich im Alterthum erzählte, dass er die Geometrie aufgegeben habe, weil Epikur ihn überredet habe, dass sie falsch sei.

[28]) Dieser Satz ist von den Alten bis zur Verspottung des Epikur ausgebeutet worden. Allein ob Epikur ihn so gemeint hat, wie Cicero ihn vorträgt, ist nach Diogenes Laertius X. 91 sehr zweifelhaft. Er sagt da nur: Die Grösse der Sonne und der Sterne ist zwar in Bezug auf uns (κατα μεν το προς ἡμας) so gross, wie sie erscheint; aber an sich (κατα δε το κατ' αὑτο) ist sie entweder etwas grösser, als wie wir sie sehen, oder etwas kleiner, oder gerade so gross, wie wir sie sehen. Epikur will somit gar keine bestimmte Lehre über die Sonne aufstellen, sondern lässt vielmehr die drei genannten Möglichkeiten in Betreff der Grösse der Sonne dahingestellt. Dies entspricht ganz seinem System, bei dem die Naturwissenschaft nur eine untergeordnete Rolle spielte, und der Streit der Philosophen über die verschiedenen Hypothesen zur Erklärung der Naturerscheinungen als etwas Gleichgültiges galt, weil der Zweck der Philosophie nicht in dieser Erkenntniss, sondern in dem glücklichen Leben bestehen soll. — Aber auch abgesehen hiervon, hat Epikur seine Ansicht zu rechtfertigen gesucht. Er giebt als Grund an, dass, wenn durch die Entfernung die Grösse verloren gehen könnte, das Gleiche auch von ihrem Glanze gelten müsste, der sich doch erhalte. Wenn nun auch dieser Grund nicht zutreffend ist, so konnte doch Epikur, wenn er consequent bleiben wollte, nicht der gewöhnlichen Lehre folgen, weil er die Sinneswahrnehmungen aus Bildern (εἴδολα) ableitete, welche sich von den Gegenständen als Atome ablösen, durch die Luft sich fortbewegen und als solche in die Sinne und die Seele eindringen. Damit verträgt sich keine scheinbare Verkleinerung entfernterer Gegenstände. — Seine Gegner, einschliesslich Cicero's, können ihn hier um so weniger

— (§ 21.) So verdirbt Epikur das, was er verändert, und was er beibehält, gehört ganz dem Demokrit an. Die Atome, das Leere, die Bilder, welche sie εἴδολα nennen, durch deren Eindringen man nicht blos sieht, sondern auch denkt, die Unendlichkeit selbst, die sie ἀπειρια nennen, gehören ganz dem Demokrit an; ebenso die unzähligen Welten, welche täglich entstehen und vergehen. Obgleich ich dem keineswegs zustimmen mag, so kann ich es doch nicht billigen, wenn der von Allen gelobte Demokrit gerade von Epikur, der ihm lediglich gefolgt ist, getadelt wird.[29])

Kap. VII. (§ 22.) Was nun den zweiten Theil der Philosophie anlangt, den man die Logik nennt und welcher das Untersuchen und Erörtern behandelt, so scheint mir Euer Philosoph darin sehr schwach und dürftig. Er beseitigt die Definitionen, sagt nichts über Eintheilungen und Abschnitte und lehrt nicht, wie der Vernunftschluss gebildet wird und wirkt; er zeigt auch nicht, auf welchem Wege das Verfängliche gelöst und das Zweideutige beseitigt werden kann. Das Urtheil über die Dinge verlegt er in die Sinne, und ist durch diese einmal Falsches für Wahres geboten worden, so hält er jedes Kennzeichen der Wahrheit und Unwahrheit für aufgehoben.[30])

---

tadeln, als sie die scheinbare Veränderung der Grösse wohl annehmen, aber nicht zu erklären vermögen, da ihnen allen der Bau des Auges noch unbekannt war.

[29]) Auch hier ist Cicero's Tadel sehr oberflächlich. Die wesentlichste Veränderung bei Epikur ist jene kleine Abweichung von der senkrechten Bewegung aller Atome. Epikur hat sie mit grossem Vorbedacht gemacht, um die Freiheit des menschlichen Willens zu retten, da bei Epikur auch die Seele aus körperlichen Atomen besteht. (Zeller III. A. 378. 391.) Im Uebrigen hat Epikur die Lehre des Demokrit nur weiter entwickelt, aber nicht abgeändert.

[30]) Dieser Angriff gegen die Erkenntnisslehre (Logik) des Epikur ist nur flüchtig hingestellt und kann deshalb leicht irre leiten. So wie Epikur mit Demokrit die Grundlage der neuern Naturwissenschaft gelegt hat, so bietet er auch in seiner Kanonik, wie er seine Wissenslehre nennt, vortreffliche Unterlagen für den modernen

(§ 23.) Vorzüglich aber begründet er den Satz, dass die Natur selbst, wie er sagt, auswähle und billige, nämlich die Lust und den Schmerz;[31]) hierauf bezieht er Alles, was man vermeiden und dem man nachstreben solle. Allerdings ist auch Aristipp dieser Ansicht, und die Cyrenaiker haben sie besser und ungezwungener vertheidigt; aber dennoch kann es nach meinem Urtheil keine des Menschen unwürdigere geben; vielmehr hat die Natur, wie mir scheint, zu Grösserem uns geschaffen und gebildet. Ich kann mich vielleicht irren; aber sicherlich hat doch jener Torquatus[32]), der zuerst diesen Bei-

---

Realismus. Insbesondere wird von ihm zuerst in aller Schärfe der Satz aufgestellt, dass das Seiende nur durch die Wahrnehmung dem Wissen zugeführt werden könne. Die προλήψεις (Begriffe, blossen Vorstellungen) bilden sich nach ihm nur aus den Wahrnehmungen. Wenn auch diese Sätze in dieser rohen Gestalt noch nicht die volle Wahrheit erreichen, so zeigen sie doch, mit welchem richtigen Instinct Epikur sich ihr zu nähern verstand.

[31]) Cicero geht mit § 23 auf den dritten Theil der Epikureischen Philosophie über. Es geschieht dies allerdings so sprungweise, dass von vielen Philologen hier eine Lücke in den Handschriften vermuthet wird. Indess erklärt sich dieser Sprung wohl daraus, dass Cicero im Fortgang seiner Kritik der Lehre Epikur's wohl selbst bemerkte, dass sie nicht hierher gehöre, weil Torquatus diese Lehre selbst noch gar nicht vorgetragen hatte. Deshalb mag wohl Cicero absichtlich diese Kritik abgekürzt haben und sofort auf den ethischen Theil übergegangen sein.

[32]) Titus Manlius Torquatus erschlug, als Rom um 360 vor Chr. in einem Kriege mit den Galliern verwickelt wurde, im Zweikampfe einen Gallier und entriss ihm die Halskette (torques, davon der Beiname Torquatus); nach Andern soll torques ein Waffenstück (Halsberge) bedeuten und der § 35 scheint dies zu bestätigen. — Die Veseris ist ein Fluss in der Nähe des Vesuv. Der Sohn des Manlius hatte gegen das strenge Verbot des Vaters sich in einen Kampf mit den Feinden eingelassen, und der Vater liess ihn zur Sühnung der verletzten Disciplin hinrichten.

namen sich erwarb, die Halskette dem Feinde nicht deshalb entrissen, um damit sich irgendwie körperliche Lust zu verschaffen; noch hat er während seines dritten Consulats mit den Lateinern an der Veseris der Lust wegen gekämpft. Als er aber seinen Sohn mit dem Beile hinrichten liess, scheint er sogar sich vieler Freuden beraubt zu haben, indem er das Recht der Majestät und des Amtes höher als die Natur und die väterliche Liebe stellte. (§ 24.) Und wie erklärt es sich denn, dass derjenige Torquatus[33]), welcher mit Cn. Octavius Consul war, so streng gegen seinen Sohn verfuhr? Er hatte ihn aus der väterlichen Gewalt entlassen, damit D. Silanus ihn an Kindesstatt annehmen konnte, und forderte ihn zur Verantwortung vor sich, als die macedonischen Gesandten ihn anklagten, er habe sich als Prätor in der Provinz bestechen lassen. Nach Anhörung beider Theil fällte er seinen Spruch dahin, dass sein Sohn sich in seinem Amte nicht so wie seine Vorfahren benommen habe, und er verbot ihm, wieder vor seine Augen zu kommen. Meinst Du, dass er dabei nur an sein Vergnügen gedacht habe? Ich übergehe die Gefahren, Anstrengungen und Schmerzen, welche die besten Männer für das Vaterland und die Ihrigen übernehmen, obgleich ihnen keine Lust dabei sich bietet. Sie gehen vielmehr Allem der Art vorbei und wollen lieber alle Schmerzen ertragen, als irgend eine ihrer Pflichten versäumen; ich wende mich vielmehr zu geringern Dingen, welche dies nicht minder bestätigen. (§ 25.) Welche Lust hast Du, mein Torquatus, und Du, unser Triarius, nicht von den Wissenschaften, von der Geschichte und der Kenntniss der Dinge und dem Auswendiglernen so vieler Verse? Sage mir nicht: „Dies Alles an sich „macht mir Vergnügen, wie Jenes es den Torquatern ge„macht hat." Nirgends vertheidigt Epikur dies so, und auch Du nicht und Niemand, der Verstand hat oder seine Lehre kennt. Wenn man sich aber über die grosse Zahl der Epikureer wundert, so giebt es mancherlei Ursachen dafür; hauptsächlich wird die Menge davon angelockt,

---

[33]) Dies war Titus Manlius Torquatus, welcher im Jahre 140 seinen der Bestechung angeklagten Sohn verbannte, worauf sich dieser entleibte.

weil sie meint, das Gerechte und Sittliche gewähre nach dessen Ausspruche, als solches, durch sich Freude und damit Lust. Die guten Leute sehen nicht ein, dass sein ganzes Lehrgebäude umstürzen würde, wenn es sich so verhielte. Denn wenn Epikur zugestände, dass jene Dinge, auch wenn sie zur sinnlichen Lust nichts beitragen, doch um ihrer willen an sich selbst angenehm seien, so müsste auch die Tugend und das Wissen um ihrer selbst willen erstrebt werden, was er keinesweges will. (§ 26.) Diese Lehren Epikur's billige ich also, wie gesagt, nicht; im Uebrigen hätte ich gewünscht, er wäre unterrichteter in den Wissenschaften gewesen; denn er ist, wie ja auch Du anerkennen musst, in jenen Wissenschaften und Künsten wenig bewandert, in deren Besitz man zu den Gelehrten gerechnet wird; wenigstens hätte er Andere nicht von der Beschäftigung mit den Wissenschaften abschrecken sollen, obwohl ich sehe, dass Du Dich keinesweges davon hast abschrecken lassen.[34])

Kap. VIII. Ich hatte dies mehr gesagt, um den Torquatus zu reizen, als um selbst das Wort zu führen. Da sprach Triarius lächelnd: Du hast ja den Epikur beinahe ganz aus dem Philosophen-Chor vertrieben; nichts hast Du ihm belassen, als dass Du, wie er auch sprechen mag, verstehst, was er sagt. In der Physik soll er nur die Lehre Anderer vorgetragen haben und selbst diese nicht so, dass Du es billigen kannst; wenn er etwas

---

[34]) Cicero hält dem Epikur häufig den Mangel wissenschaftlicher Ausbildung vor. Der tiefere Grund, weshalb Epikur die Dialektik in ihrer feineren Ausbildung und die damaligen Hypothesen der Naturwissenschaft gering schätzt, worauf sich offenbar der Vorwurf bezieht, liegt in der Ethik Epikur's. Da nach ihm alles Wissen nicht Selbstzweck ist, sondern nur als Mittel zum glücklichen Leben dienen soll und Werth hat, so ist da, wo das Wissen diesen Einfluss nicht zeigt, es für Epikur nicht begehrenswerth und jede Beschäftigung damit verkehrt. — Das „von den Wissenschaften abschrecken" bezieht sich auf die Anekdote mit dem Mathematiker Polyanus (Erl. 27) oder kann auch auf Epikur's Schüler überhaupt bezogen werden.

darin verbessern gewollt, so soll er es verschlechtert haben; die Kunst der Erörterung soll ihm gefehlt haben, und wenn er die Lust für das höchste Gut erklärt, so soll er erstens dies selbst nicht recht eingesehen haben und zweitens es ebenfalls Andern entlehnt haben. Denn schon vor ihm habe Aristipp dasselbe und besser gelehrt; zuletzt hast Du ihn sogar für keinen Gelehrten erklärt. — (§ 27.) Darauf erwiderte ich: Es ist unmöglich, Triarius, dass man seine Missbilligung nicht da aussprechen soll, wo man anderer Ansicht ist. Was könnte mich hindern, ein Epikureer zu werden, wenn ich seine Lehre billigte? zumal da man sie spielend erlernen kann. Wenn sich deshalb Männer verschiedener Ansicht tadeln, so verdient dies noch keine Rüge; nur Schimpfreden, Verläumdungen, Zorn, Zank, und hartnäckigen Eigensinn bei den Besprechungen halte ich eines Philosophen nicht würdig. — (§ 28.) Da sagte Torquatus: Ich bin ganz Deiner Meinung; man kann sich nicht streiten, ohne zu tadeln, und ebenso wenig kann man im Zorne oder Eigensinn gründlich erörtern. Aber in der Sache selbst könnte ich wohl antworten, wenn es Euch nicht belästigt. — Glaubst Du, erwiderte ich, dass ich so gesprochen haben würde, wenn ich Dich nicht gern hätte hören wollen? — Soll ich also, sagte er, die ganze Lehre Epikur's durchgehen oder nur seine Lehre über die Lust untersuchen, auf die ja aller Streit hinausgeht? — Mache es ganz, sagte ich, wie es Dir angemessen scheint. — Nun gut, erwiderte er, so mag es so sein; ich werde nur einen Gegenstand, aber den wichtigsten erläutern. Ueber die Physik will ich ein andermal sprechen und hoffe Dir dann sowohl jene Abweichung der Atome wie die Grösse der Sonne zu beweisen, auch dass Epikur viele Irrthümer Demokrit's aufgedeckt und verbessert hat. Ich beschränke mich also jetzt auf die Frage über die Lust und werde dabei zwar nichts Neues beibringen, aber vertraue, dass auch Du das, was ich sage, billigen wirst. — Gewiss, antwortete ich, werde ich nicht eigensinnig sein, sondern Dir in Allem, was Du mir beweisen wirst, gern beistimmen. — (§ 29.) Dies wird geschehen, wenn Du so billig bist, wie Du sagst. Ich werde indess dabei im Zusammenhange und fortgehend sprechen, ohne zu fragen

oder mich fragen zu lassen. — Wie es Dir beliebt, sagte ich.[35])

Kap. IX. Er begann hierauf folgendermaassen: Zunächst will ich so verfahren, wie es der Stifter dieser Lehre verlangt, und feststellen, was und welcher Art der Gegenstand unserer Untersuchung ist; nicht, weil ich meinte, es sei dies Euch unbekannt, sondern damit meine Darstellung begründet und geradeaus vorschreite. Wir suchen also das höchste und äusserste Gut, was nach aller Philosophen Ansicht so beschaffen sein muss, dass alles Andere auf es zu beziehen ist, während es selbst durch nichts bedingt ist. Epikur setzt dasselbe in die Lust; er erklärt sie für das höchste Gut und den Schmerz für das höchste Uebel. (§ 30.) Er zeigt dies in der Weise, dass jedes lebende Wesen von seiner Geburt ab nach der Lust verlange und sich ihrer als des höchsten Gutes erfreue, während es den Schmerz, als das höchste Uebel, abweise und möglichst von sich zurückstosse. Dies geschehe von demselben, noch ehe es verdorben worden, lediglich nach dem reinen und unverfälschten Antriebe seiner Natur. Es bedürfe deshalb keiner Gründe und Beweise dafür, weshalb die Lust zu erstreben und der Schmerz zu fliehen sei; dies lehre schon das Gefühl, so wie man wahrnehme, dass das Feuer wärme, der Schnee weiss, der Honig süss sei; für den Beweis dessen bedürfe es keiner besonders ausgewählten Gründe, es genüge, darauf aufmerksam zu machen. Denn die Beweisführung und Schlussfolgerung unterscheide sich von der einfachen Wahrnehmung und Beachtung; jene eröffne

[35]) Die Angriffe Cicero's gegen die Epikureische Lehre in diesen Kapiteln 6—8 sind als Einleitung zu lang und als sachliche Angriffe zu kurz; in jedem Falle verletzten sie die von Cicero gewählte Ordnung, worauf die Widerlegung einer Lehre erst der vollständigen Darstellung derselben nachfolgen soll. Deshalb geschieht auch die Widerlegung der Epikureischen Lehre nochmals und ausführlicher im zweiten Buche. Die Gesprächsform kann übrigens diesen Verstoss nicht entschuldigen, vielmehr war es wohl die Schnelligkeit, mit der Cicero diese Schrift verfasste, welche ihn abhielt, sie zu bessern und grössere Stücke davon wieder auszustreichen.

das Verborgene und gleichsam Eingewickelte, diese urtheile über das sofort Erfassbare und offen zu Tage Liegende. Nehme man dem Menschen seine Sinne, so verbleibe ihm Nichts; deshalb müsse die Natur selbst beurtheilen, was ihr angenehm oder zuwider sei, und diese bemerke und erkenne als Ursache des Begehrens und Verabscheuens nur die Lust und den Schmerz. (§ 31.) Doch möchten Manche der Unsrigen dies noch scharfsinniger begründen; sie bestreiten deshalb, dass es genüge, blos nach dem Gefühle zu bestimmen, was ein Gut und was ein Uebel sei; vielmehr könne man auch geistig und durch die Vernunft einsehen, dass die Lust um ihrer selbst willen zu suchen und der Schmerz um seiner selbst willen zu fliehen sei. Nach ihnen ist in der Seele des Menschen die natürliche und angeborne Vorstellung enthalten, dass das Eine zu suchen und das Andere zu fliehen sei. Andere dagegen, denen ich beistimme, meinen, dass man hier seiner Sache nicht zu sehr vertrauen dürfe, da von verschiedenen Philosophen Vieles angeführt sei, weshalb die Lust nicht zu den Gütern und der Schmerz nicht zu den Uebeln zu rechnen sei; deshalb müsse diese Frage über die Lust und den Schmerz mit Gründen in genauern Erörterungen und reiflichern Erwägungen behandelt werden.[36])

---

[36]) Schon hier zeigt sich die Verwirrung, welche durch den Begriff des höchsten Guts in die Ethik aller philosophischen Schulen gekommen ist. In dem Begriff des „Gutes“ (bonum, ἀγαθον) ist nämlich eine Zweideutigkeit enthalten; es kann damit eben sowohl das sittliche Ziel, das Sollen, gemeint sein, wie die natürliche Lust, welche sich ohne unser Wollen mit gewissen Zuständen unsers Körpers oder mit gewissen Vorstellungen unsrer Seele verknüpft. Epikur nahm das höchste Gut nur in dem letztern Sinne, und nur dadurch wurde es ihm möglich, die natürlichen Triebe des Menschen als einen Beweis für die Richtigkeit seiner Bestimmung des höchsten Guts zu benutzen. Besteht das höchste Gut nur in der Lust, welche nach den Gesetzen der Natur sich mit bestimmten Zuständen und Vorstellungen verbindet, so ist allerdings der Trieb ein Beweis dafür, dass ein solches Gesetz von Natur besteht. Allein so wie man den Begriff

Kap. X. (§ 32.) Damit Ihr indess erkennt, woher dieser ganze Irrthum gekommen ist, und weshalb man die Lust anklagt und den Schmerz lobet, so will ich Euch Alles eröffnen und auseinander setzen, was jener Begründer der Wahrheit und gleichsam Baumeister des glücklichen Lebens selbst darüber gesagt hat. Niemand, sagt er, verschmähe, oder hasse, oder fliehe die Lust als solche, sondern weil grosse Schmerzen ihr folgen, wenn man nicht mit Vernunft ihr nachzugehen verstehe. Ebenso werde der Schmerz als solcher von Niemand geliebt, gesucht und verlangt, sondern weil mitunter solche Zeiten eintreten, dass man mittelst Arbeiten und Schmerzen eine grosse Lust sich zu verschaffen suchen müsse. Um hier gleich bei dem Einfachsten stehen zu bleiben, so würde Niemand von uns anstrengende körperliche Uebungen vornehmen, wenn er nicht einen Vortheil davon erwartete. Wer dürfte aber wohl Den tadeln, der nach einer Lust verlangt, welcher keine Unannehmlichkeit folgt, oder der einem Schmerze ausweicht, aus dem keine Lust hervorgeht? (§ 33.) Dagegen tadelt und hasst man mit Recht Den, welcher sich durch die Lockungen einer gegenwärtigen Lust erweichen und verführen lässt, ohne in seiner blinden Begierde zu sehen, welche Schmerzen

---

des höchsten Guts auf die sittlichen Güter der Tugend ausdehnt, erhellt, dass diese Begründung völlig ungenügend ist, weil dieses sittliche Soll gar nicht parallel geht mit den Trieben und den natürlichen Ursachen der Lust. Deshalb blieb dem Epikur, wenn ihm die sittlichen Triebe und Gefühle als Gegenbeweis entgegengestellt wurden, nichts übrig, als sie ebenfalls als natürliche, auf der Lust beruhende Triebe darzulegen, was nicht eben schwierig ist, weil auch mit dem rein sittlichen Handeln sich irgend eine Lust in naher oder ferner Zeit zu verbinden pflegt. Die Stoiker geriethen in dieselbe, nur entgegengesetzte Einseitigkeit, indem sie das höchste Gut nur als die Seelenruhe auffassten, welche sich mit dem sittlichen Handeln verbindet, und die natürlichen Lustgefühle ganz davon ausschlossen. Eins ist so einseitig als das Andere; beide Schulen sind deshalb zu Gewaltsamkeiten in Auffassung der wirklichen Welt verleitet, welche im Verlauf der Darstellung hervortreten werden.

und Unannehmlichkeiten seiner deshalb warten. Gleiche Schuld treffe Die, welche aus geistiger Schwäche, d. h. um der Arbeit und dem Schmerze zu entgehen, ihre Pflichten [37]) verabsäumen. Man kann hier leicht und schnell den richtigen Unterschied treffen; zu einer ruhigen Zeit, wo die Wahl der Entscheidung völlig frei ist und nichts hindert, das zu thun, was den Meisten gefällt, hat man jede Lust zu erfassen und jeden Schmerz abzuhalten; aber zu Zeiten trifft es sich in Folge von schuldigen Pflichten oder von sachlicher Noth, dass man die Lust zurückweisen und Beschwerden nicht von sich weisen darf. Deshalb trifft der Weise dann eine Auswahl, damit er durch Zurückweisung einer Lust dafür eine grössere erlange oder durch Uebernahme gewisser Schmerzen sich grössere erspare. (§ 34.) Wenn ich an diese Lehre mich halte, weshalb sollte ich da fürchten, sie mit dem Benehmen unserer Torquater nicht in Uebereinstimmung bringen zu können? Du hast ihrer eben in treuer Erinnerung und in freundschaftlicher und wohlwollender Gesinnung gedacht, aber ich werde mich durch dies Lob meiner Vorfahren nicht verführen, noch in meinen Antworten bedenklich machen lassen. Ich bitte, in welcher Weise willst Du ihre Thaten erklären? Sollten sie nach Deiner Meinung bei ihrem Anstürmen gegen die bewaffneten Feinde oder bei ihrer Härte gegen ihre Kinder und ihr Blut nicht an ihren Nutzen, nicht an ihren Vortheil gedacht haben? Aber nicht einmal die wilden Thiere handeln so; selbst diese stürzen und stürmen nicht so, dass man nicht einsehen könnte, wohin ihre Bewegungen und Sprünge abzielen. (§ 35.) Sollten da solche ausgezeichnete Männer so grosse Thaten ohne Grund verrichtet

---

[37]) Das Wort „Pflichten“ (officia) gehört offenbar nicht in diese Ausführung, da Epikur das sittliche Handeln als solches gar nicht kennt, sondern alles menschliche Handeln auf die Beweggründe der Lust und des Schmerzes zurückführt, aus welchen nicht der Begriff des Sittlichen, sondern nur der des Klugen sich ableiten lässt. Es ist wohl anzunehmen, dass dieses Versehen Cicero trifft, da sein eignes reges sittliches Gefühl ihn vielfach an der unbefangenen Auffassung entgegengesetzter Lehren gehindert hat.

haben? Welcher Grund hier gewirkt hat, werden wir bald sehen; vorläufig halte ich fest, dass, wenn sie wegen irgend eines Grundes dergleichen unzweifelhaft herrliche Thaten verrichtet haben, jedenfalls dann die Tugend an sich für sie nicht der Grund gewesen sein kann. Du sagst: Er hat dem Feinde die Halskette entrissen! — Aber er deckte sich auch, um nicht umzukommen. — Allein er hat sich doch einer grossen Gefahr ausgesetzt. — Ja, aber im Angesicht seines Heeres. — Aber was hätte er damit erreicht? — Lob und Liebe, die sichersten Schutzmittel, um das Leben ohne Furcht zuzubringen. — Er hat seinen Sohn mit dem Tode bestraft. — Hätte er es ohne Grund gethan, so möchte ich nicht der Nachkomme eines so schroffen und grausamen Mannes sein; that er es, um durch seinen Schmerz den Gehorsam und die Achtung vor seinem Feldherrnamt zu stärken und das Heer in einem der schwersten Kriege durch die Furcht vor Strafe in Zucht zu erhalten, so hat er für das Wohl der Bürger gesorgt, in dem, wie er wusste, auch das seinige enthalten war. (§ 36.) Und diese Gründe reichen weit. Alles, was Eure Reden Rühmeswerthes beigebracht haben, und was insbesondere Du mit Eifer aus den alten Zeiten herbeigeholt hast, wo berühmte und tapfre Männer ihre Thaten nicht um eines Vortheils willen, sondern im Glanze der Rechtschaffenheit vollbracht haben sollen, dies Alles fällt zusammen, wenn, wie ich gesagt, jene Auswahl unter den Dingen statthat und entweder eine Lust aufgegeben wird, um eine desto grössere dadurch zu erlangen, oder wenn ein Schmerz übernommen wird, um grösseren Schmerzen dadurch zu entgehen.[38])

---

[38]) Hier zeigt sich die bereits in Erl. 36 angedeutete Wendung, womit die Epikureer die Wirksamkeit sittlicher Motive als solche ihrem Systeme anpassen. Da es kaum eine sittliche That, einschliesslich des freiwilligen Todes, geben wird, mit welcher sich nicht auch Umstände verbinden, welche ein Lustgefühl erwecken, so kann man in dieser Weise die Ausführungen der Epikureer nicht widerlegen; es bleibt vielmehr nur der eine Weg übrig, dass man auf die Thatsache hinweist, wonach in jedes Menschen Brust wirklich ein sittliches Gefühl besteht,

Kap. XI. (§ 37.) Damit dürfte über die glänzenden und ruhmvollen Thaten grosser Männer hier genug gesagt sein, und ich werde bald eine passendere Gelegenheit haben, um die Richtung aller Tugenden nach der Lust hin darzulegen. Jetzt will ich erklären, was und welcher Art die Lust selbst ist, um die irrigen Meinungen Unerfahrener zu beseitigen und zu zeigen, wie ernst, entschlossen und streng jene Lehre ist, die man für wollüstig, verzärtelt und verweichlicht zu halten pflegt. Denn wir suchen nicht blos jene Lust, die durch ihre Süssigkeit die Natur von selbst erregt und von den Sinnen angenehm empfunden wird, sondern vor Allem die Lust, welche man durch die Entfernung allen Schmerzes empfindet. Denn wenn man vom Schmerz erlöst wird, so erfreut man sich gerade an dieser Befreiung und Leere von aller Unannehmlichkeit; Alles aber, dessen man sich erfreut, ist eine Lust, so wie Alles, was uns verletzt, ein Schmerz ist. Deshalb kann die Befreiung von allem Schmerz mit Recht eine Lust genannt werden. So wie der durch Speise und Trank gestillte Hunger und Durst lediglich mittelst der Beseitigung des Unangenehmen die Lust zur Folge hat, so bewirkt überall die Beseitigung des Schmerzes als Folge die Lust. (§ 38.) Deshalb nahm Epikur kein Mittleres zwischen Schmerz und Lust an, weil gerade jener Zustand, wo man von allen Schmerzen frei ist und welcher Manchem als das Mittlere erscheint, nicht blos eine Lust, sondern sogar die höchste Lust ist. Jedweder, der sich erregt fühlt, muss entweder in Lust

---

was zu Zeiten zu bestimmten Handlungen treibt, ohne dass irgend ein Motiv der Lust dabei mitwirkt, wenn auch eine Lust sich nebenbei oder als Folge herausstellen sollte. Nicht auf diese Folge kommt es an, sondern ob der Handelnde vor dem Handeln an sie gedacht und deshalb die That gethan hat, oder ob nur das Gefühl der Pflicht ihn zu derselben bestimmt hat. Giebt es Vorgänge dieser Art, und seien sie auch noch so selten, so ist damit sofort die ganze Lehre des Epikur umgestürzt. Dass es aber solche Fälle giebt, kann allerdings ein Jeder nur an sich selbst beobachten; fremde Handlungen geben dafür keinen Beweis, da die wirkenden Motive bei ihnen dem Dritten nicht wahrnehmbar sind.

oder in Schmerz sich befinden. Mit der Beseitigung aller Schmerzen ist aber nach Epikur die höchste Lust erreicht; man kann dann wohl die Art der Lust noch wechseln und unterscheiden, aber sie nicht mehr vergrössern und erweitern. (§ 39.) In Athen befindet sich, wie ich von meinem Vater gehört habe, der damit die Stoiker witzig und fein verspottete, auf dem Topfmarkte eine Bildsäule des Chrysipp mit vorgestreckter Hand, welche zeigen soll, wie er sich an folgendem kurzen Schluss ergötzt habe: „Begehret Deine so ausgestreckte Hand, wie sie es „jetzt ist, etwas? — Durchaus nichts. — Aber wenn die „Lust ein Gut ist, so würde sie es begehren? — Ich „glaube ja. — Also ist die Lust kein Gut." Nicht einmal die Bildsäule, meinte mein Vater, würde, wenn sie reden könnte, so sprechen; denn dieser Schluss treffe wohl die Cyrenaiker richtig, aber nicht den Epikur. Wenn nur dasjenige Lust wäre, was die Sinne so zu sagen kitzelt und mit Süssigkeit ihnen zufliesst und in sie eindringt, so könnte weder die Hand, noch irgend ein anderer Theil mit der blossen Schmerzlosigkeit ohne ein angenehmes Gefühl der Lust zufrieden sein; wenn aber die höchste Lust nach Epikur in der Schmerzlosigkeit bestehe, so sei dem Chrysipp das Erste wohl richtig eingeräumt worden, dass die Hand in solcher Haltung nichts begehre; aber man könne ihm nicht auch das Zweite zugestehen, dass sie die Lust begehren würde, wenn sie ein Gut sei; vielmehr geschehe dies von ihr nicht, weil Alles, was von Schmerzen frei sei, sich schon in der Lust befinde.[39])

---

[39]) Diese Eintheilung der Lust in zwei Arten, in die Lust in der Ruhe und in die Lust in der Bewegung, ist für das System Epikur's von der höchsten Bedeutung. Indem Epikur die erste Art über die letztere stellt, unterscheidet er sich nicht blos von den Cyrenaikern, welche nur die letztere Art der Lust anerkannten, sondern das ganze System Epikur's erhält dadurch eine veränderte Bedeutung. Die Lust in Ruhe wird zwar hier blos als die Schmerzlosigkeit erklärt, allein gleichzeitig wird gesagt, dass sie kein blosser indifferenter Mittelzustand zwischen Schmerz und Lust sei, sondern sie soll ein positives Gefühl sein, was demnächst näher als die ἀταραξια, die Ruhe der Seele, bezeichnet wird. An sich

Kap. XII. (§ 40.) Dass nun die Lust das höchste Gut ist, lässt sich leicht daraus abnehmen, dass, wenn

---

sind dies Widersprüche; denn bleibt man innerhalb der Gefühle der Lust und des Schmerzes, so zeigt die Beobachtung, dass ein stetiger Uebergang von der einen Art zu der andern stattfindet, und dass der Punkt zwischen Lust und Schmerz in der Mitte nur die Verneinung von beiden enthält, wie der Mittelpunkt am Thermometer zwischen Kälte und Wärme. Deshalb kann dieser Zustand der Indifferenz, der Gleichgültigkeit ebenso gut als Lustlosigkeit wie als Schmerzlosigkeit bezeichnet werden. Wenn aber Epikur diesen Zustand zugleich als Seelenruhe und als den höchsten Grad der Lust bezeichnet, so ist dies nur dadurch zu erklären, dass ihm dabei der aus dem sittlichen Handeln hervorgehende sittliche Zustand der Seelenruhe vorschwebte, wie er B. XI. 73 näher dargelegt worden ist. Dieser Zustand des sich Einsfühlens mit dem sittlichen Gebot und des Aufgegangenseins in die Hoheit und Heiligkeit des Sittlichen, in Folge dessen man sich über die Triebe der Lust und den Druck des Schmerzes erhoben fühlt, ist allerdings ein positiver Zustand, aber auch von den Lustgefühlen durchaus verschieden. Allein trotzdem ist er von einer weniger eindringenden Beobachtung sehr oft für einen Zustand, der zu den Lustgefühlen gehöre, gehalten worden, und in diesen Irrthum ist auch Epikur gerathen. Aus der nähern Beschreibung dieses Zustandes, die im Fortgange der Darstellung davon gegeben wird, sieht man indess deutlich, dass mit dieser Schmerzlosigkeit und ἀταραξια der sittliche Zustand der Seelenruhe gemeint ist. Nur deshalb kann ihn Epikur über alle positive Lust stellen, nur deshalb kann dieser Zustand dem Weisen es möglich machen, körperliche Schmerzen gelassen zu ertragen, wie Epikur behauptet. Alles dies wären Widersprüche und Unmöglichkeiten, wenn jene Schmerzlosigkeit wirklich nur das Fehlen des Schmerzes und kein positives Gefühl bezeichnete. — So zeigt sich, dass die Lehre des Epikur gerade in diesem Punkte sich mit der Wirklichkeit versöhnt und die Bedeutung der sittlichen Gefühle anerkennt. Allein da Epikur keine andere als Lust- und Schmerzgefühle zulassen wollte, so musste er nothwendig hier in Widersprüche

man sich einen Menschen vorstellt, der alle Lust der Seele und des Körpers in hohem Maasse, in grosser

---

und in Folgewidrigkeiten gerathen, welche ihm im zweiten Buche von seinen Gegnern ausführlich vorgehalten werden. Lässt man sich aber durch diese falsche Klassification nicht in der wahren Auffassung dieses Zustandes der Ataraxie des Epikur irre leiten, so erklärt es sich, wie er in dem Ideal seines Weisen sich dem stoischen Ideale des Weisen so nähern konnte, dass man beide kaum unterscheiden kann. Diese „Schmerzlosigkeit“ oder „Ataraxie“ war die Brücke, auf der beide Systeme sich begegnen und in ihren Hauptresultaten zusammentreffen konnten; indem Epikur aber sie zu den Gefühlen der Lust rechnet, erklären sich daraus alle die Gewaltsamkeiten, zu denen seine Lehre sich genöthigt sah. Schon die Bezeichnung der Ataraxie als Schmerzlosigkeit (ἀπονια, ἡ του ἀλγοοντος ὑπεξαιρεσις) ist deshalb falsch; die Seelenruhe ist weder Schmerz noch Lust und auch keine blosse Negation des ersteren; vielmehr gehört sie gar nicht zu der Klasse dieser Gefühle, sondern zu den Gefühlen der Achtung, deren Gegensatz gegen jene man nicht streng genug betonen und festhalten kann, wenn man die sittliche Welt verstehen will. Als solches Gefühl der eigenen Achtung und Theilnahme an der Erhabenheit der gebietenden Autoritäten oder der sonstigen Quelle des Sittlichen ist diese Seelenruhe als positiver Zustand allerdings vermögend, dem Antriebe des Schmerzes oder der Lust entgegenzutreten, ja die Gefühle beider durch ihr eigenes Dasein herabzudrücken; aber sie kann den Schmerz selbst nicht vernichten noch sich selbst zu einer Lust umwandeln. Sie kann vermöge des ihr zugehörenden sittlichen Triebes den Trieben der Lust und des Schmerzes entgegentreten, sie hemmen; aber dies geschieht nur, weil sie ein Gefühl von ganz anderer Art ist; ihre Kraft gegen die Lust- und Schmerzgefühle liegt nicht darin, dass sie selbst die höchste Lust ist, wie Epikur meint, sondern dass sie ein Gefühl ganz andrer Art ist. — Indem Epikur dies verkannte, sind daraus die Gewaltsamkeiten und Unnatürlichkeiten hervorgegangen, an welchen seine Lehre leidet. Dahin gehört, 1) dass er die Seelenruhe selbst zu einer Lust erniedrigt, 2) dass er den

Menge und ohne Unterlass geniesst, dabei weder durch Schmerzen gedrückt, noch davon bedroht wird, man sich keinen bessern und wünschenswerthern Zustand wie diesen denken kann. Ein Mensch in diesem Zustande muss eine Festigkeit der Seele besitzen, die weder den Tod noch die Schmerzen fürchtet; denn im Tode hat man keine Empfindung mehr, und der Schmerz wird durch seine Länge leichter, und ist er schwer, so pflegt er nur kurze Zeit zu währen, so dass über dessen Schwere sein rasches Vorübergehen und über seine Dauer seine Leichtigkeit tröstet. (§ 41.) Dazu kommt, dass in solchem Zustande den Menschen kein göttliches Wesen ängstigt und die vergangene Lust ihm nicht entschwindet; vielmehr freut er sich ihrer in steter Erinnerung. Wie könnte da noch

---

höhern Grad der geistigen Lust nur daraus ableitet, dass bei ihr nicht blos das Gegenwärtige, sondern auch das Vergangene und das Kommende als Ursache der Lust mitwirke, und 3) dass er diese Seelenruhe im letzten Grunde von der sinnlichen Lust ableitet; denn Epikur sagt: Er könne sich das Gute (ἀγαθον) nicht vorstellen, wenn er von allem Sinnengenuss absehen solle.

Aus diesen Mängeln sind alle Schwächen der Epikureischen Ethik hervorgegangen, und nur wenn man dieselben sich immer gegenwärtig hält, kann man die Widersprüche verstehen, die sich in dieser Lehre finden, und die schillernde Natur dieser Ethik begreifen, die bald auf die Lust, bald auf das sittliche Gefühl sich stützt und so durch eine unmögliche Verbindung zweier einander ausschliessenden Seelenzustände (B. XI. 91) die wirkliche sittliche Welt zu erklären und ihre Gesetze zu erkennen versucht. Epikur fühlte, dass mit der Lehre des Aristipp und der Cyrenaiker die sittliche Welt nicht voll begriffen werden könne; er suchte deshalb nach einer Abhülfe; allein anstatt sie darin zu finden, dass neben den Trieben der Lust auch sittliche Triebe bestehen, und dass letztere nicht das ganze Leben umfassen, sondern Raum für die Lust freilassen, suchte er diese Hülfe darin, dass er den Begriff der Lust verfälschte und beide Triebe miteinander in eine trübe und unklare Vermischung brachte, welche weder die Wirklichkeit erklären, noch dem Systeme die Consequenz erhalten konnte.

irgend etwas Besseres zu solchem Zustande hinzutreten? Nimm dagegen Jemand, der von so grossen körperlichen und geistigen Schmerzen gebeugt wird, wie sie einen Menschen nur treffen können, der dabei keine Aussicht hat, dass sie sich lindern werden, und der weder jetzt eine Lust fühlt noch eine solche erwartet, kann man da einen noch elendern Zustand nennen oder sich vorstellen? Wenn ein von Schmerzen erfülltes Leben am meisten zu fürchten ist, so ist offenbar ein Leben in Schmerzen das höchste Uebel, und dem entspricht, dass ein Leben in Lust das höchste ist. Denn unsre Seele hat sonst Nichts, was ihr als Endziel gelten könnte; alle Furcht und alle Krankheit wird auf den Schmerz zurückgeführt, und es giebt ausserdem Nichts, was seiner Natur nach Sorge oder Angst erwecken könnte. (§ 42.) Ueberdem nimmt alles Begehren, alles Verabscheuen und alle Thätigkeit ihren Anfang von der Lust oder dem Schmerz, und wenn dies richtig ist, so erhellt, dass alles Rechte und Löbliche auf ein von Lust erfülltes Leben abzielt. Wenn nun Das als das höchste, oder letzte, oder äusserste Gut gelten muss (die Griechen nennen es τελος), was an sich selbst auf nichts Anderes bezogen wird, aber auf welches alles Andere bezogen wird, so muss man anerkennen, dass ein angenehmes Leben das höchste Gut ist.[40])

---

[40]) Dieses Kapitel bewegt sich in lauter Tautologien und ist eines von den vielen Beispielen, wie leicht alle Schulen des Alterthums es mit ihren Beweisen nahmen. Denn es wird sich Aehnliches später auch bei den Stoikern und Peripatetikern finden. Der Satz: „Die Lust ist das höchste Gut“ ist rein tautologisch; denn der Begriff des „Guts“ (ἀγαθον) wird hier eben als der Inbegriff der Lust genommen. Es ist schwer begreiflich, wie scharfsinnige Männer sich in solchen hohlen Beweisen gefallen konnten, die hier nicht etwa von Cicero herrühren, sondern unmittelbar von ihm aus den griechischen Quellen entnommen sind. Der ganze Streit der Schulen ging aus dem zweideutigen Begriffe des ἀγαθον hervor, der schon ebenso zweideutig bei Plato besteht. Indem es bald das Sittliche, bald die natürliche Lust bezeichnet, konnte sowohl Epikur wie Zeno das Entgegengesetzte daraus ableiten; denn Jener verstand unter ἀγαθον nur die Lust, und Zeno

Kap. XIII. Jene, welche dies höchste Gut nur allein in die Tugend setzen und, durch den Glanz des Wortes geblendet, nicht erkennenn, was die Natur verlangt, würden von diesem grossen Irrthume befreit werden, wenn sie den Epikur hören wollten. Denn wenn diese Eure vortrefflichen und schönen Tugenden zu keiner Lust führten, so würde sie Niemand für etwas Löbliches oder Begehrenswerthes halten. So schätzt man die Kunst der Aerzte nicht um ihrer selbst willen, sondern weil sie die Gesundheit bewirkt, und die Kunst des Steuermannes wird nicht als solche, sondern wegen ihres Nutzens für die gute Schifffahrt gelobt, und so würde auch die Weisheit, die nur als die Lebenskunst anzusehen ist, nicht begehrt werden, wenn sie nichts bewirkte; man verlangt nach ihr nur, weil sie gleichsam der Werkmeister ist, der die Lust beschafft und bereitet. (§ 43.) Ihr seht also, was ich unter der Lust verstehe; deshalb lasst Euch durch ihren verhassten Namen meine Rede nicht abschwächen. Nur weil man die Güter und Uebel nicht kennt, wird das Leben hauptsächlich beschwerlich; wegen dieses Irrthums büsst man oft die grössten Freuden ein

---

nur die Tugend mit ihrer Seelenruhe. Anstatt die Thatsache durch Beobachtung festzustellen, ob nicht in der Seele des Menschen noch ein anderer Trieb und ein anderes Gefühl als das der Lust und des Schmerzes bestehe und so eine feste, seiende Unterlage für das System zu gewinnen, hielt man sich an ein doppelsinniges Wort, was man überdem noch zu einer blossen Beziehungsform verflüchtigte (Zweck), und so darf es nicht auffallen, wenn die Schulen zu keiner Vereinigung gelangen konnten. Während im Leben und in der Wirklichkeit die beiden grundverschiedenen Gefühle der Lust und der Achtung deutlich als die wirkenden Kräfte hervortraten und in der Brust eines Jeden sich täglich geltend machten, war merkwürdigerweise die Wissenschaft Jahrhunderte lang nicht im Stande, ein System zu finden, welches beide Arten von Trieben anerkennt und die Wirksamkeit beider trotz ihres Gegensatzes mit einander zu versöhnen weiss; denn die äusserliche Verbindung der Lust mit dem Sittlichen, wie sie bei Aristoteles besteht, ist als eine solche Versöhnung nicht anzusehen.

und wird von den härtesten Seelenschmerzen gepeinigt. Deshalb bedarf man der Weisheit, welche alle Schrecken und Begierden beseitigt, alle dreisten, falschen Meinungen zerstört und sich damit als den sichersten Führer zur Lust bewährt. Denn nur die Weisheit allein vermag die Seele von der Traurigkeit zu befreien; nur sie lässt uns durch die Furcht nicht in Schrecken gerathen; unter ihrer Führung kann man die Hitze aller Begierden kühlen und ein ruhiges Leben führen. Denn die Begierden sind unersättlich; nicht blos Einzelne, sondern ganze Familien bringen sie in das Verderben, ja oft erschüttern sie selbst den Staat. (§ 44.) Von den Begierden kommt der Hass, die Uneinigkeit, der Streit, der Aufruhr, der Krieg. Auch werfen sie sich nicht blos nach Aussen und stürzen in blindem Ungestüm nicht blos auf Andere, sondern auch innerlich, in der Seele eingeschlossen, streiten und bekämpfen sie sich selbst und verbittern damit das Leben. Deshalb kann nur der Weise, der alle Eitelkeit und allen Irrthum von sich abgethan und beseitigt hat, zufrieden in den von der Natur gesetzten Schranken ohne Aerger und Furcht sein Leben verbringen. (§ 45.) Denn welche Unterscheidung ist wohl nützlicher und für ein gutes Leben geeigneter, als die, welche Epikur gezogen hat? In die eine Klasse der Begierden stellte er die natürlichen und zugleich nothwendigen, in die zweite die natürlichen, aber nicht nothwendigen, und in die dritte die, welche weder natürlich noch nothwendig sind. Ihr Verhältniss ist der Art, dass die nothwendigen ohne viele Mühe und Kosten sich befriedigen lassen. (§ 46.) Ebenso verlangen auch die natürlichen nicht viel, weil die Natur selbst die Güter, mit denen sie zufrieden ist, bereitet und abgrenzt; nur von den eitlen Begierden kann weder ein Maass noch ein Ende gefunden werden.[41])

---

[41]) Indem Epikur hier die Tugend behandelt, war hier der Punkt, wo er hätte erkennen können, dass der Mensch noch von anderen Trieben als denen der Lust bestimmt wird; allein er verschliesst sich hartnäckig dieser Erkenntniss; vielmehr klammert er sich an den Satz, dass jede tugendhafte Handlung in ihren Folgen zu irgend einer Lust führe, und dass deshalb diese Lust das treibende Motiv für die Handlung bilde. Man sieht hier

Kap. XIV. Wenn man sieht, wie der Irrthum und die Unwissenheit das ganze Leben in Verwirrung bringt,

---

deutlich, wie nur der Mangel an sorgsamer Selbstbeobachtung zu diesem System geführt hat. So wie die Naturphilosophie bei den Griechen nicht über einen gewissen Punkt hinauskommen konnte, weil die Beobachtung der äussern Vorgänge nicht eindringend genug erfolgte, weil man das Messen und Wägen unterliess und die Natur durch Versuche nicht auf die Probe stellte und zum Antworten nöthigte, so führte der gleiche Mangel genauer Selbstbeobachtung zu hohlen Wortstreitigkeiten und zu Systemen, von denen eins so einseitig wie das andere und keins im Stande war, die wirkliche sittliche Welt voll zu begreifen und ihre Gesetze in klarer, mit der Wirklichkeit stimmender Weise darzulegen. — Indem bei Epikur die sittlichen Triebe ganz unbeachtet blieben und nur in der Schmerzlosigkeit eine unklare Anerkennung erhielten, war es natürlich, dass auch die Weisheit ihre sittliche Natur verlieren und zu einer blosen Wissenschaft der Klugheit herabsinken musste, als welche sie von Epikur hier dargestellt wird. — Die Weisheit hat allerdings auch bei den andern Schulen einen zweideutigen Charakter, welcher daraus hervorgegangen ist, dass die Natur des Sittlichen auch in diesen nicht rein erkannt worden ist. Wenn das Sittliche nur die Erfüllung der Gebote erhabener Autoritäten ist, so bedarf es keiner besondern Ausbildung der Geisteskräfte, um sittlich zu leben und zu handeln; denn diese Gebote sind einfach, und das Leben in dem eigenen Volke giebt ihnen die Deutlichkeit und Bestimmtheit, welche auch dem einfältigsten Menschen es möglich macht, recht und sittlich in seiner Lebensstellung zu handeln. Wenn aber die Tugend aus der Vernunft abgeleitet wird, wenn sie wesentlich in einem Wissen und das Laster in einem Nichtwissen bestehen soll, wie Sokrates und Plato lehren, so gehört allerdings eine besondere Ausbildung des Geistes dazu, um die Pflichten und die Gebote des Rechts zu erkennen und danach zu handeln. Dann musste die Weisheit sich ausschliesslich in ein blosses Wissen des sittlichen Inhaltes verwandeln; das Wesentliche in jeder Tugend, das sittliche Gefühl, welches den Antrieb giebt, dieses Wissen zu

und wie nur die Weisheit uns vor dem Ungestüm der Lüste und den Schrecknissen der Furcht schützt; wie sie selbst das Unrecht des Schicksals uns mit Geduld ertragen lehrt und die Wege weist, welche zur Ruhe und zur Freiheit von Gemüthsbewegungen führen, wie konnte man da zweifeln und nicht offen anerkennen, dass die Weisheit wegen Gewinnung der Lust zu erstreben und die Unwissenheit wegen des Ungemachs zu fliehen sei! (§ 47.) Aus demselben Grunde wird, nach unsrer Lehre, auch die **Mässigkeit** nicht um ihrer selbst willen gesucht, sondern weil sie der Seele den Frieden bringt und die Gemüther gleichsam durch eine gewisse Eintracht beruhigt und besänftigt. Denn die Mässigkeit ist es, welche uns ermahnt, in dem Begehren und dem Fliehen der einzelnen Dinge der Vernunft zu folgen, da es nicht genügt, dass man richtig beurtheile, was zu thun und zu unterlassen sei, sondern dass man auch an diesem Urtheile festhalte. Die meisten Menschen können nicht bei dem, was sie selbst beschlossen haben, beharren und verbleiben, sondern lassen sich durch den entgegentretenden Reiz der Lust besiegen und verführen. Damit begeben sie sich in die Fesseln ihrer Lüste, sehen das Kommende nicht voraus und gerathen deshalb um einer geringen Lust willen, die entweder vermeidlich war, oder die auf andere Weise erlangt werden konnte, oder die sie allenfalls auch ohne Schmerzen entbehren konnten, theils in schwere Krankheiten, theils in Schaden, theils in Schande, ja, oft verfallen sie auch den Strafen der Gerichte und Gesetze. (§ 48.) Wer aber die Lust so zu geniessen vermag, dass kein Schmerz daraus für ihn hervorgeht, und wer in seinen Urtheilen zurückhält, um nicht, durch die

---

verwirklichen, und welches die Macht giebt, die hemmenden Triebe der Lust zu überwinden, fiel dann bei der Weisheit hinweg, und deshalb hat diese eine von den vier Cardinaltugenden der Alten immer einen schillernden Charakter behalten, welchen dann auch Epikur benutzt hat, um dieses blosse Wissen der Weisheit zu einem Dienst für die Lust umzuwandeln. Für Epikur ist die Weisheit zwar nicht reines Wissen, aber der Trieb, den ihre Erkenntniss der höhern Lust erweckt, ist kein sittlicher, und deshalb bringt es diese Weisheit nur zur Klugheit.

Lust besiegt, das zu thun, was nach der eigenen Ansicht nicht geschehen soll, der erreicht gerade durch Beiseiteschiebung solcher Lust die höchste Lust, und der erträgt auch oft einen Schmerz, um nicht sonst in einen grösseren zu gerathen. Hieraus erhellt, dass auch die Unmässigkeit nicht um ihrer selbst willen zu fliehen ist, und dass man die Mässigkeit nicht begehrt, weil sie die Lust flieht, sondern weil sie die grössere Lust bereitet.[42])

Kap. XV. (§ 49.) Dasselbe wird sich auch für die Tapferkeit ergeben. Denn weder die Verrichtung einer Arbeit noch das Erleiden eines Schmerzes lockt an sich an; auch thut dies nicht die Geduld, die Emsigkeit, das Nachtwachen, ja, selbst der vielgerühmte Fleiss und selbst die Tapferkeit nicht; vielmehr folgt man ihren Geboten nur, damit man ohne Sorgen und Furcht leben könne und man Seele und Leib nach Möglichkeit vor Ungemach bewahre. So wie die Todesfurcht den ganzen Zustand eines ruhigen Lebens verwirrt, und so wie es jämmerlich ist, wenn man den Schmerzen unterliegt oder sie nur mit gedrücktem oder schwächlichem Sinne erträgt,

---

[42]) Die Mässigkeit (σωφροσυνη, *temperantia*) bildet bei den Alten die zweite Cardinaltugend. Sie ist die Tugend, die am leichtesten aus dem Motiv der Klugheit sich ableiten lässt, da es ziemlich klar vorliegt, dass selbst die sittlichen Gebote sich hier nur auf den Schaden stützen, der aus der Unmässigkeit hervorgeht, und da bei dieser Tugend das sittliche Gebot sich nicht bestimmter fassen lässt, als alles schädliche Uebermaass zu vermeiden. Indem also hier schon die sittliche Regel selbst die Klugheit zu Hülfe nehmen muss, war es für Epikur leicht, diese Tugend in eine blosse Regel der Klugheit umzuwandeln und ein anderes Motiv als das der höhern Lust in ihr zu leugnen. — Der Gegenbeweis kann natürlich auch hier nur aus der Selbstbeobachtung geführt werden, was namentlich bei solchen Völkern am leichtesten ist, wo gewisse Arten von Speisen oder das Essen zu gewissen Zeiten (Fasten) unbedingt und selbst in mässiger Weise verboten ist. — Der Beweis des Epikur ist hier ebenso tautologisch wie in den vorgehenden Fällen; ist einmal das sittliche Motiv beseitigt, so versteht sich dieser Beweis von selbst.

und wie ob dieser Geistesschwäche Viele ihre Eltern, Viele ihre Freunde, Manche ihr Vaterland, die Meisten aber sich selbst gänzlich ins Verderben gestürzt haben, so hält sich umgekehrt ein starker und erhabener Sinn frei von aller Angst und Sorge und verachtet selbst den Tod; denn wer davon getroffen wird, ist eben nur so daran, als wie vor seiner Geburt. Ein solcher ist bereit, Schmerzen zu ertragen, denn er weiss, dass die grössten mit dem Tode enden, dass die kleinen viele Pausen der Ruhe haben und dass man Herr der mässigen Schmerzen werden kann, so dass die erträglichen ausgehalten werden können, und bei den härteren man mit Seelenruhe das Leben, wenn es nicht gefällt, wie ein Theater verlassen kann. Daraus ergiebt sich, dass die Furchtsamkeit und Trägheit nicht ihretwegen getadelt und die Tapferkeit und Gelassenheit nicht ihretwegen gelobt werden; sondern man verwirft jene, weil sie Schmerzen, und wählt diese, weil sie Lust bereiten.[42b])

Kap. XVI. (§ 50.) So bleibt nur noch die Gerechtigkeit, um alle Tugenden behandelt zu haben. Auch von ihr kann indess das Gleiche gesagt werden. So wie ich gezeigt habe, dass die Weisheit, Mässigkeit und Tapferkeit mit der Lust in der Art verbunden sind, dass sie in keiner Weise von ihr getrennt und abgesondert werden können, so gilt dies auch von der Gerechtigkeit, die nicht allein niemals Jemandem schadet, sondern immer durch ihre Kraft und Natur beiträgt, das Gemüth zu beruhigen und die Hoffnung zu erhalten, dass Nichts von dem fehlen werde, dessen ein unverdorbener Mensch bedarf. So wie die Verwegenheit, die Ausgelassenheit und Trägheit die Seele immer peinigen, immer aufregen und stören, so beunruhigt auch die Unredlichkeit, wenn sie in dem Gemüth sich festgesetzt hat, durch ihre blosse Gegenwart;

[42b]) Es ist interessant, dass die Epikureer in der Frage über die sittliche Zulässigkeit des Selbstmordes mit den Stoikern genau übereinstimmen. Die Stoiker leiten ihre Ansicht aus der Herrschaft des Menschen über seine Lust und daraus ab, dass sie das Leben nicht zu den Gütern, sondern nur zu dem Vorgezogenen (προηγμενα) rechnen, wo der Weise die Grösse ebenso wie bei Epikur abmessen und danach sein Handeln bestimmen kann.

wenn sie etwas unternimmt, kann sie trotz aller Heimlichkeit doch nicht sicher sein, dass es immer verborgen bleiben werde; denn in der Regel folgt den Handlungen des Unredlichen zunächst der Verdacht, dann erhebt sich das Gerede und Gerücht, dann der Ankläger und zuletzt der Richter, ja, Viele zeigen sich selbst an, wie während Deines Consulats geschah.[43]) (§ 51.) Selbst wenn Einzelne sich genügend gegen alles Bekanntwerden geschützt und verwahrt zu haben dünken, bleibt ihnen doch die Furcht vor den Göttern, und sie halten jene Angst, die ihr Gemüth

„Tag und Nacht“

verzehrt, für eine von den unsterblichen Göttern verhängte Strafe. Wie kann wohl aus unrechten Handlungen eine so grosse Minderung der Unannehmlichkeiten des Lebens hervorgehen, dass sie die aus dem Bewusstsein der Unthaten, aus der Strafe der Gesetze und dem Hass der Bürger hervorgehende Steigerung derselben die Wage hielte? Und doch giebt es Menschen, die weder in dem Streben nach Geld, noch nach Ehren, nach Herrschaft, nach sinnlicher Lust, nach leckern Mahlzeiten und neuen Annehmlichkeiten Maass halten. Keine Beute, die sie aus ihren Unthaten gewonnen haben, mindert ihre Begierden; sie werden dadurch nur heftiger, und nur Zwang, aber nicht Ermahnung kann sie im Zaume halten. (§ 52.) So empfiehlt die wahre Vernunft dem Verständigen die Gerechtigkeit, die Billigkeit, die Treue. Schon dem ungeschickten, dem schwachen Menschen nützt sein Unrechtthun nichts, da er seine Pläne nicht leicht auszuführen und, wenn es geschieht, das Erreichte nicht festzuhalten vermag. Aber auch die Macht an Geist und Vermögen passt besser zu einem edlen Sinne, denn durch einen solchen erlangt man das Wohlwollen der Menschen und, was für die Ruhe des Lebens noch wichtiger ist, ihre Liebe, weil aller Anlass zum Unrechtthun dann fehlt. (§ 53.) Denn die natürlichen Begierden können leicht und ohne Verletzung Anderer befriedigt werden, und den eitlen Begier-

---

[43]) Es ist das Consulat des Cicero gemeint, wo bei der Verschwörung des Catilina Einzelne sich selbst angaben und damit die Verschwörung entdeckt wurde.

den darf man nicht nachgeben, da sie kein Wünschenswerthes begehren und in dem Unrecht selbst mehr Schaden enthalten ist, als Vortheil in den Dingen, die durch das Unrecht erlangt werden. Deshalb kann man auch von der Gerechtigkeit nicht sagen, dass sie um ihrer selbst willen begehrenswerth sei; sie ist es nur, weil sie zur Annehmlichkeit des Lebens am meisten beiträgt. Geliebt zu werden und Andern theuer zu sein, ist angenehm, weil das Leben dadurch sicherer und die Lust vollständiger wird. Wir meinen daher, dass die Unredlichkeit nicht blos deshalb zu fliehen sei, weil sie dem Unredlichen Nachtheil bringt, sondern weit mehr noch, weil sie das von ihr eingenommene Gemüth niemals zu Athem und Ruhe kommen lässt. (§ 54.) Wenn sonach selbst das Lob der Tugenden, in dem sich die Ausführungen der übrigen Philosophen hauptsächlich so stolz ergehen, zu keinem Ergebnisse führen kann, so lange es nicht auf die Lust gerichtet wird, und wenn die Lust allein es ist, die uns durch ihre Natur anruft und anlockt, so kann es nicht zweifelhaft sein, dass sie das höchste und äusserste Gut ist, und dass das glückliche Leben nur in einem von Lust erfüllten Leben besteht.[43 b)]

[43 b)] In der Epikureischen Rechtfertigung der Tapferkeit und Gerechtigkeit, den beiden letzten der vier Cardinaltugenden der Alten, kehren dieselben Wendungen wieder, wie sie bei der Weisheit und Mässigung bereits aufgetreten sind; es kann deshalb nur auf das in Erl. 41 Gesagte Bezug genommen werden. Da die Tugenden hauptsächlich aus dem Geiste und den Stimmungen des Volkes hervorgehen, so ist es sehr natürlich, dass diese Tugenden einen letzten Grund, einen Kern in sich haben, der auf die Lust abzielt, sei es auch nur die Lust aus fremder Lust, d. h. aus der Liebe. (B. XI. 31.) Die Gebote der Autoritäten bestimmen sich überhaupt nur nach der Lust (B. XI. 63), und es ist deshalb erklärlich, dass bei den Geboten, die aus den Gewohnheiten des Volkes als Wille desselben sich herausbilden, der Nutzen und die Lust des Volkes auch das wesentliche Motiv bildet. Wenn daher auch diese Gebote von den Einzelnen im Volke nur aus Achtung vor der Autorität und im Gefühl der Pflicht erfüllt werden, so ist deshalb doch ein solches tugend-

Kap. XVII. (§ 55.) Ich will nun kurz darlegen, was mit diesem festen und gesicherten Grundsatz verknüpft ist. In dem höchsten Gut und Uebel, d. h. in der Lust oder in dem Schmerze, kann man sich nicht irren, aber wohl kann man in den Gegenständen fehlgreifen, wenn man nicht weiss, aus welchen Ursachen jene hervorgehen. Wir gestehen, dass die Lust und der Schmerz der Seele aus der Lust und dem Schmerz des Körpers entsteht. Ich gebe deshalb zu, dass, wenn Einzelne von

---

haftes Handeln in der Regel auch zugleich das, was dem Handelnden, Alles in Allem, Gegenwart und Zukunft zusammen in Rechnung gezogen, die meiste Lust gewährt, und deshalb kann Epikur diese Folgen so leicht als das hinstellen, was allgemein das Motiv für das tugendhafte Handeln abgeben soll. Auch hier giebt es keine andere Widerlegung, als den Hinweis auf die Beobachtnng seiner selbst, wo bei jedem, selbst dem verdorbensten Menschen, Fälle eintreten, in denen sein Handeln nicht durch die Motive der Lust und Klugheit bestimmt wird, sondern aus der Achtung vor dem Gebote der Pflicht hervorgeht. Nur weil bei Andern dies Motiv nicht wahrgenommen und selbst bei der eigenen Beobachtung leicht durch die Rücksicht auf den Nutzen der That verdunkelt werden kann, war es möglich, dass eine Lehre, wie die Epikur's, sich entwickeln konnte, welche jedes andere Motiv neben dem der Lust und Klugheit verleugnet.

Uebrigens streifen hier bei der Gerechtigkeit die Ausführungen über den Schaden des ungerechten Handelns und den Nutzen der Gerechtigkeit sehr an die sittlichen Gefühle an. Die Gemüthsruhe, die nach Epikur sich mit dem gerechten Handeln verbindet, ist wie die ἀταραξια schon ein sittlicher Zustand, der nur uneigentlich zur Lust gezogen werden kann. (Man sehe Erl. 39.) Dasselbe gilt umgekehrt von „dem Bewusstsein der Unthaten" (*conscientia factorum*), was die Gewissensbisse bezeichnet, die offenbar zu den Gefühlen der Achtung gehören. (B. XI. 74.) So zeigt sich, dass auch Epikur trotz seiner Verleugnung der sittlichen Motive dennoch bei der Begründung seiner Lehre im Einzelnen unwillkürlich genöthigt ist, auf Zustände zurückzugreifen, die gar nicht mehr der Lust, sondern den sittlichen Gefühlen angehören.

uns hier anderer Ansicht sind, dies, wie Du sagtest, die Sache verloren macht; es sind dies zwar Viele, aber doch nur Unerfahrene. Wenn auch die Lust der Seele uns Freude macht und ihr Schmerz uns unangenehm ist, so entspringen doch beiderlei Gefühle aus dem Körper und werden auf ihn bezogen. Doch kann trotzdem die Lust und der Schmerz der Seele viel grösser als die des Körpers sein; denn mit dem Körper kann man nur das Gegenwärtige und Anwesende empfinden, mit der Seele aber auch das Vergangene und Kommende. Wenn man auch bei körperlichen Schmerzen ebenso in der Seele leidet, so kann doch dieses Gefühl erheblich steigen, wenn man meint, von einem dauernden und endlosen Uebel bedroht zu sein; und dasselbe gilt von der Lust, sie steigt, wenn man nichts dergleichen befürchtet. (§ 56.) So erhellt schon hieraus, dass die grösste Lust und der grösste Schmerz der Seele von höherer Bedeutung für das glückliche oder elende Leben ist, als beiderlei Empfindung, wenn sie gleich lange im Körper ist. Nach unserer Ansicht folgt aus der Entziehung der Lust nicht sofort die Traurigkeit; es müsste denn an Stelle der Lust zufällig ein Schmerz getreten sein; aber umgekehrt erfreut der Nachlass der Schmerzen, auch wenn keine die Sinne erregende Lust nachfolgt, und daraus kann man ersehn, welche grosse Lust in der Schmerzlosigkeit enthalten ist. (§ 57.) Ebenso wie man durch die Güter, welche man erwartet, aufgerichtet wird, freut man sich ihrer in der Erinnerung. Nur die Thoren quälen sich mit dem Andenken der vergangenen Schmerzen, während der Weise sich an den vergangenen Gütern erfreut, die er in dankbarer Erinnerung sich erneut; denn es liegt in unserer Macht, das Unangenehme gleichsam in ewiges Vergessen zu hüllen und des Angenehmen sich gern und freudig zu erinnern. Betrachtet man aber das Vergangene scharf und aufmerksam, so ereignet es sich, dass, wenn es ein Uebel gewesen, man traurig, und wenn es ein Gut gewesen, man fröhlich wird.[44])

---

[44]) Dieses Kapitel behandelt die wichtige Frage über die Lust des Körpers und der Seele und ihr Verhältniss zu einander. Es sind indess nur unklare Anfänge, die hier gemacht sind, und auch in den sonstigen Quellen

Kap. XVIII. Oh! wie herrlich und offen und leicht und gerade aus führt nicht dieser Weg zum glücklichen

---

über Epikur's Lehre ist nicht mehr zu finden. Nach realistischer Auffassung sind alle Gefühle wie alles Wissen nur in der Seele; der Körper hat niemals Gefühle, sondern er ist nur Ursache, dass solche neben andern in der Seele entstehen, wie ja auch alle Wahrnehmung nicht in den Sinnesorganen ist, sondern diese nur die Vermittler sind, welche den Inhalt des Aeussern dem Wissen der Seele zuführen. (B. XI. 24.) Wenn man diesen Satz festhält, so kann von körperlichen Schmerzen gar nicht die Rede sein, folglich auch von keinem Vergleich derselben mit den Schmerzen der Seele; aber innerhalb der nur der Seele angehörigen Gefühle von Lust und Schmerz kann nach den Ursachen, aus denen diese Gefühle hervorgehen, ein Unterschied gemacht, und diese selbst können danach in verschiedene Arten eingetheilt werden. Geschieht dies, so ergeben sich acht oberste Arten von Gefühlen der Lust und des Schmerzes, von denen die eine Art aus Zuständen des Körpers entsteht, die andern sieben aber aus Vorstellungen der Seele hervorgehen. Es ergeben sich dann als diese acht Arten der Gefühle 1) die aus dem Körper, 2) die aus dem Wissen, 3) die aus der Macht, 4) die aus der Ehre, 5) die aus der Liebe (Lust an fremder Lust), 6) die aus der kommenden Lust (Hoffnung), 7) die aus dem Bilde der Lust (aus der Schönheit), und 8) die aus dem Leben und Dasein an sich. (B. XI. 28.) Nur wenn man in dieser Weise die Gefühle näher bestimmt und eintheilt, ist es möglich, die so wichtige Lehre derselben in entsprechender Weise aufzustellen, an welche sich dann die wichtige Lehre über die Empfänglichkeit für diese Gefühle und vieles Andere anschliessen kann, was ohnedem aller wissenschaftlichen Auffassung sich entzieht. Erst dann bemerkt man, wie sehr die Philosophie in ihrer Vorliebe für das Denken und Wissen von jeher dieses wichtige Gebiet der seienden Zustände der Seele vernachlässigt hat; ein Vorwurf, der namentlich auf das System Hegel's trifft. Dann erhellt auch das Unzusammenhängende, halb Wahre und Widersprechende in der Darstellung dieses Kapitels. Dies

Leben! Wenn es nichts Besseres für den Menschen geben kann, als frei zu sein vor jedem Schmerz und Unbehagen und die höchste Lust der Seele und des Körpers zu geniessen, seht Ihr da nicht, dass dann nichts, was das Leben fördert, übersehen ist, um das erstrebte höchste Gut so leicht als möglich zu erreichen. Epikur hat es laut genug ausgesprochen, dass Der, welcher, wie Ihr sagt, den Lüsten zu sehr ergeben ist, nicht angenehm leben könne, wenn er nicht weise, anständig und gerecht lebe, und dass er nicht weise, anständig und gerecht lebe, wenn er nicht angenehm lebe.[44b]) (§ 58.) Denn selbst ein Staat kann im Aufruhr nicht glücklich sein, noch ein Haus, wenn die Herren uneinig sind; viel weniger kann daher die Seele, welche in Streit und Uneinigkeit mit sich selbst ist, irgend etwas von der reinen und

---

gilt zunächst für den Satz, dass die Lust und der Schmerz der Seele aus den gleichen Gefühlen des Körpers entstehe. Nach griechischen Berichten hat Epikur die Lust des Bauches für den Anfang und die Wurzel aller Freude erklärt. Deshalb konnte Epikur den Vorrang der Lust der Seele auch nur darauf stützen, dass bei ihr nicht blos die Gegenwart, sondern auch die Vergangenheit und die Zukunft die Lust mit bewirke und damit auch im Grade erhöhe. Der Unterschied zwischen Lust des Körpers und der Seele hat übrigens bei Epikur nicht die tiefe Bedeutung wie anderwärts, weil Epikur auch die Seele nur als ein Körperliches nimmt, was aus den feinsten Atomen bestehe. Deshalb bezeichnet er den Gegensatz dieser Lustarten auch nicht nach dem Körper (σωμα), sondern nach dem Fleische (σαρζ), gegenüber der Lust aus der Seele (ψυχη). — Es lohnt sich nicht, die Mängel dieser Lehre weiter darzulegen, da ihnen nur eine unzureichende Beobachtung der Seelenzustände zu Grunde liegt. Auch herrschten, wie Cicero andeutet, über diese Frage innerhalb der Schule selbst verschiedene Ansichten.

[44b]) Diese letzte Alternative folgt daraus, dass nach Epikur diese Tugenden nur der aus ihnen hervorgehenden Lust wegen geübt werden; wer also so tugendhaft handelt, muss auch diese Lust erlangen, und wenn er sie nicht erlangt (nicht angenehm lebt), so erhellt, dass er auch nicht tugendhaft gehandelt haben kann.

feinern Lust geniessen. Wessen Absichten und Bestrebungen immer einander widersprechend und im Streit sind, der kann von Ruhe und Zufriedenheit nichts empfinden. (§ 59.) Wenn schon durch schwere Krankheiten des Körpers die Annehmlichkeiten des Lebens gehemmt werden, um wie viel mehr muss das durch Krankheiten der Seele geschehen. Die Krankheiten der Seele bestehn eben in den ungemässigten und eitlen Begierden nach Reichthum, Ruhm, Herrschaft und sinnlicher Lust; dazu kommen Verstimmung, Traurigkeit, Kummer, welche den Geist verzehren und durch Sorgen erschöpfen, wenn der Mensch übersieht, dass die Seele nur das schmerzen kann, was jetzt oder später mit körperlichen Schmerzen verknüpft ist; jeder Thor leidet an einer von diesen Krankheiten, und jeder ist deshalb elend. (§ 60.) Dazu kommt noch der Tod, der, wie der Fels über dem Tantalus, immer über ihnen hängt, und der Aberglaube, bei dem der davon Erfüllte niemals ruhig werden kann. Dabei denken Solche weder an das vergangene Gute, noch geniessen sie das gegenwärtige, und während sie das Kommende erwarten, werden sie, da hier Gewissheit nicht möglich ist, von Angst und Furcht niedergedrückt und schwer gepeinigt. Erst spät werden sie inne, dass sie vergebens sich um Geld oder Macht oder Reichthum oder Ruhm gemüht haben, wenn sie die Lust nicht erlangen, wegen der sie so viel und so schwer in der brennenden Erwartung, sie zu erreichen, sich geplagt haben. (§ 61.) Nun schaut auch auf jene kleinlichen und ängstlichen Seelen, die entweder an Allem verzagen oder boshaft, neidisch, schwerfällig, lichtscheu, verläumderisch, scheusslich sind, oder schaut auf Andere, die sinnlichen Ausschweifungen ergeben, oder muthwillig, tollkühn und waghalsig und zugleich unmässig und träge niemals bei einer Meinung beharren. Deshalb hören in dem Leben solcher Leute die Unannehmlichkeiten niemals auf, und deshalb ist kein Thor glücklich und kein Weiser unglücklich. Unsere Gründe für diesen Satz sind weit besser als die der Stoiker; denn diese wollen nur, ich weiss nicht welches Schattenbild für ein Gut anerkennen, was sie mit einem weniger gehaltvollen als blendenden Namen das Rechte nennen; die auf dies Rechte gestützte

Tugend soll keiner Lust bedürfen, sondern allein zum glücklichen Leben genügen.[45])

Kap. XIX. (§ 62.) Allerdings kann dies in einem gewissen Sinne behauptet werden, ohne dass wir dem entgegentreten; im Gegentheil, wir stimmen zu, da Epikur das Glück des Weisen immer so beschreibt, dass er seine Begierden in Schranken hält, den Tod nicht scheut, in Betreff der unsterblichen Götter ohne alle Furcht ist, die Wahrheit kennt und nicht ansteht, das Leben zu ver-

---

[45]) Dies Kapitel ist so mit sittlichen Begriffen und Rathschlägen angefüllt, dass man Mühe hat, es als einen Theil der auf die Lust erbauten Sittenlehre Epikur's anzuerkennen. Allerdings werden die hier aufgeführten Tugenden nur wegen der aus ihnen hervorgehenden Lust empfohlen, und ebenso wird vor den Lastern nur wegen des ihnen folgenden Schmerzes gewarnt; allein Epikur geht dabei weit über das Prinzip seiner Ethik hinaus, um die Uebereinstimmung derselben mit der Moral seines Landes zu erlangen. Nach Epikur kann eine gegenwärtige Lust nur abgewiesen werden, wenn ein grösserer Schmerz aus ihr hervorgeht; hier wird aber von Epikur allgemein vor den unmässigen Begierden nach Reichthum, Ehre, Macht gewarnt. Unmässig ist aber nach Epikur's Prinzip ein solches Streben an sich niemals; es kann nur unklug sein, wenn mehr Sehmerz wie Lust daraus hervorgeht; aber gerade dieser entscheidende Punkt bleibt unerörtert; vielmehr bewegt sich hier Epikur lediglich in solchen vagen Ermahnungen, wie man sie in jeder Moralpredigt heutzutage zu hören bekommt. — Im Ganzen leuchtet die Richtung durch, dass Epikur vorzieht, die Begierden zu beschränken, wenn die Aussicht auf ihre Befriedigung einigermaassen zweifelhaft ist, statt auf das Ungewisse hin sich in weitaussehende Unternehmungen einzulassen. Es ist das eine ängstliche und weichliche Gesinnung, die an sich aus dem blossen Prinzip der Klugheit nicht folgt, aber der Richtung jener Zeit entsprach, wo der Staat und das öffentliche Leben keine Befriedigung mehr gewährten und daher ein Jeder vorzog, sich auf sich selbst zurückzuziehen und allen Gefahren aus dem Wege zu gehen. In diesem Sinne ist denn auch das Ideal des Weisen bei Epikur ausgeführt.

lassen, wenn es so besser ist. So ausgerüstet, befindet der Weise sich stets in der Lust; zu jeder Zeit überragt bei ihm die Lust den Schmerz, da er des Vorgegangenen sich dankbar erinnert und das Gegenwärtige in seiner ganzen Fülle und Annehmlichkeit bewusst erfasst; er sorgt sich nicht um das Kommende, sondern geniesst in dessen Erwartung das Gegenwärtige. So ist er von jenen Fehlern, die ich vorhin erwähnte, völlig frei und wird von einer hohen Freude erfüllt, wenn er das Leben des Thoren mit dem seinigen vergleicht. Treffen den Weisen einmal Schmerzen, so sind sie doch nie von einer solchen Stärke, dass er nicht immer mehr haben sollte von dem, was ihn erfreut, als von dem, was ihn ängstigt. (§ 63.) Vortrefflich ist der Ausspruch Epikur's, dass das Schicksal dem Weisen nur wenig in den Weg trete; dass die grössten und wichtigsten Angelegenheiten nach seinem Rath und seiner Anweisung besorgt werden, und dass selbst ein unendlich langes Leben nicht mehr Lust gewähren könne, als schon das jetzige beschränkte gewähre.[46]) Von Eurer Dialektik meinte er, dass sie kein

[46]) Es ist auffallend, wie die in diesem Kapitel gegebene Beschreibung des Weisen, d. h. der verkörperten Ethik Epikur's mit dem Verhalten des Weisen der Stoiker zusammentrifft. Dies wäre bei dem Gegensatze ihrer Prinzipien nicht möglich, wenn nicht beide Schulen, gleichsam unbewusst, ihrem Prinzip eine nicht in ihm selbst liegende, aber mit der Moral ihrer Zeit übereinstimmende Ausbildung gegeben hätten. Da diese wirkliche sittliche Welt sich so ziemlich als eine solche ergiebt, die trotz dem Einhalten des sittlichen Motivs doch auch dem Rechtschaffenen die höchste Lust gewährt, die er in Erwägung aller Umstände, so wie in Rücksicht der gleichen Ansprüche seiner Nebenmenschen erreichen kann, so war es auch für Epikur nicht schwer, diese wirkliche sittliche Welt rein aus dem Prinzipe der Lust abzuleiten. Er übersah nur, dass dieses Motiv allein bei dem Einzelnen nicht zureicht, um ihn auf dem richtigen Wege zur Lust zu erhalten; denn die Abwägungen der Klugheit sind bei der Unsicherheit der Zukunft so schwankend, dass der Einzelne mit seiner Klugheit allein nie aus den Zweifeln herauskommen oder das Richtige treffen kann, sondern

Mittel zum bessern Leben sei und selbst bei den Erörterungen nichts nütze; auf die Naturwissenschaften legte

---

dass er die Sitte seines Landes dabei zu Hülfe nehmen muss, welche, gleich den gebahnten Strassen seines Landes, bereits die besten und sichersten Wege zum Glück nach langen Versuchen gefunden und Jedermann erkennbar gemacht hat. Schon hier muss also der Einzelne über Epikur hinaus auf die Sitte seines Landes zurückgehn. Aber es kommt hinzu, dass die menschliche Natur viel zu schwach ist, um durch die blossen Erwägungen der Klugheit sich auf diesen richtigen Wegen zu erhalten. Deshalb hat die Natur dem Menschen in den sittlichen Gefühlen, in der Achtung vor den Geboten der Autoritäten ein unentbehrliches Hülfsmittel für Innehaltung des rechten Weges gegeben. Epikur übersieht diese Schwierigkeiten, die seinem einseitigen Prinzip entgegenstehn. Weil die Maschine des gesellschaftlichen und gesitteten Lebens und Verkehrs in dem Gleichgewicht der in ihr gegeneinander wirkenden Kräfte so vortrefflich und so ruhig sich bewegt, hält der Philosoph sich an das Nächste, d. h. an die Triebkraft der Lust, und meint damit die ganze Bewegung der Maschine erklären zu können; er übersieht, dass die sittliche Triebfeder nicht minder dabei hilft, um die Bewegung in den rechten Wegen zu erhalten. Erst wenn Epikur sein Prinzip an einer isolirten Gesellschaft auf einer wüsten Insel hätte erproben können, würde er bemerkt haben, wie mit diesem einen Prinzip allein die Gesellschaft nicht in Ordnung und selbst nicht auf dem richtigen Wege zu der höchsten Lust erhalten werden kann.

In dem Schlusssatz, wonach die Lust durch die Länge des Lebens nicht gesteigert werden könne, darf man keine tiefe Weisheit suchen. Der Ausspruch ist zwar nach Diogenes von Laerte nicht Epikureisch; er folgt indess einfach daraus, dass die Lust der Vergangenheit nicht mehr ist und die kommende noch nicht ist; deshalb kann die Lust immer nur nach der gegenwärtigen gemessen werden, welche also in ihrem Grade durch das Noch-nicht-Seiende nicht beeinflusst werden kann. Bedenklich kann der Ausspruch nur durch den andern Satz des Epikur werden, nach welchem die Lust

er aber grosses Gewicht; durch sie könne auch die Kraft der Worte, die Natur der Rede und das Verhältniss der Einstimmung und des Widerstreits erkannt werden, und durch die Erkenntniss der Natur aller Dinge werde man allein von dem Aberglauben befreit, von der Todesfurcht erlöst und nicht irregeführt durch jene Unkenntniss der Dinge, welche oft ausserordentliche Schrecknisse veranlasse. Selbst sittlich besser werde man, wenn man gelernt habe, was die Natur verlangt. Hält man die Erkenntniss der Dinge unverrückt fest und bewahrt man dabei jene Regel, die für die Erkenntniss der Dinge gleichsam vom Himmel gefallen ist und nach der sich alle Urtheile über die Dinge bestimmen, so wird man niemals, durch die Rede eines Andern besiegt, seine Meinung aufzugeben brauchen. (§ 64.) Aber ohne Erkenntniss der Natur der Dinge wird man niemals die Aussprüche der Sinne vertheidigen können. Ueberdem kommt Alles, was man im Geiste sieht, von den Sinnen, und man kann nur dann mittelst ihrer Etwas wahrnehmen und erkennen, wenn sie sämmtlich als wahrhaft gelten, wie Epikur's Lehre besagt. Erkennt man dies nicht an und leugnet man eine Erkenntniss durch die Sinne, so kann man bei solcher Beseitigung derselben nicht einmal das verständlich machen, was man verhandelt. Auch wird mit Aufhebung der Kenntnisse und Wissenschaften aller Anhalt für die Führung des Lebens und die Besorgung der Geschäfte unmöglich. Somit wird durch die

---

der Seele deshalb die des Körpers übersteigen soll, weil sie zugleich das Vergangene und das Kommende mit befasst. Ist dies richtig, so muss allerdings die Lust steigen, wenn dieses Vergangene und Kommende eine grössere Ausdehnung und damit eine grössere Wirksamkeit auf die Lust der Gegenwart erhält. Indess finden sich solcher Bedenken mehr wie eins in der Lehre des Epikur, und es liesse sich dieses vielleicht damit beseitigen, dass für das Vergangene und Zukünftige ein begrenztes Maass der Erinnerung und der Hoffnung bei dem Menschen besteht, so dass darüber hinaus ein noch längeres Leben die Lust der Gegenwart nicht steigern kann, weil die Vorstellung desselben in das gegenwärtige Wissen nicht mit aufgenommen werden kann.

Naturwissenschaft auch die Festigkeit gegen alle Todesfurcht und die Unerschütterlichkeit gegen die Drohungen der Religion gewonnen. Ist die Unwissenheit über die verborgenen Dinge beseitigt, so tritt die Ruhe des Gemüths ein, und wenn die Natur der Begierden und ihrer Arten eingesehen ist, so folgt die Mässigung. Mit jener erwähnten Regel der Erkenntniss und mit dem von ihr geleiteten Urtheile wird die Unterscheidung des Wahren und Falschen gewonnen.[47])

Kap. XX. (§ 65.) So bleibt mir für unsre Besprechung nur noch ein wichtiger Gegenstand, die Freundschaft, deren Möglichkeit Ihr bestreitet, wenn die Lust das höchste Gut sein soll. Epikur sagt von ihr, dass unter allen Dingen, welche die Weisheit für ein glückliches Leben beschaffen könne, keines grösser und fruchtbarer und angenehmer sei, als die Freundschaft; ein Ausspruch, den er nicht blos durch seine Studien, sondern noch mehr durch sein Leben, seine Thaten und Sitten bestätigt hat. Welch grosses Gut die Freundschaft ist, zeigen schon die Fabeln, welche die Alten erfunden haben. Obgleich seit dem entferntesten Alterthume dergleichen in grosser Zahl und Mannichfaltigkeit gedichtet worden sind, so finden sich von Theseus bis zu Orest doch kaum drei Freundschaftspaare darin. Welche grössere Schaaren von Freunden, die in fester Liebe verbunden waren, hat dagegen Epikur in seinem einen und noch dazu kleinen Hause versammelt? Noch jetzt wiederholt sich dies bei den Epikureern. Doch ich komme zur Sache zurück und brauche nicht von den Personen zu

---

[47]) Cicero kommt hier noch einmal auf die Logik und Physik des Epikur zurück, was mit der früher von ihm angedeuteten Absicht nicht übereinstimmt. Die Darstellung selbst entspricht übrigens den sonstigen, für Epikur's Lehre vorhandenen Quellen. Die Regel der Erkenntniss, welche hier mehrmals erwähnt wird, ist die, dass alle Wahrnehmungen der Sinne die Wahrheit enthalten; ein Satz, den freilich Epikur selbst nicht streng festhalten kann. — Alles Wissen, auch die Philosophie und mithin auch die Naturerkenntniss, hat bei Epikur keinen Werth an sich, sondern nur als Mittel für ein glückliches Leben.

reden. (§ 66.) Ich finde, dass die Unsrigen in dreifacher Weise die Freundschaft besprochen haben. Die Einen leugnen, dass die auf Freundsehaft bezügliche Lust ebenso wie die eigene Lust um ihrer selbst willen zu suchen sei. Damit scheint Manchem die Festigkeit der Freundschaft erschüttert; indess halten Jene an ihrem Ausspruch fest und helfen, wie mir scheint, sich leicht aus dieser Schwierigkeit heraus, indem sie behaupten, dass, wie nach dem Früheren die Tugenden, so auch die Freundschaft nicht ohne Lust sein könne. Ein einsames Leben ohne Freunde sei voll Gefahren und Furcht, deshalb fordere schon die Vernunft, sich Freunde zu erwerben; deren Erlangung gebe der Seele Vertrauen, und sie lasse sich dann die Hoffnung auf zu gewinnende Lust nicht nehmen. (§ 67.) So wie der Hass, der Neid, die Geringschätzung der Lust zuwider sind, so sind die Freundschaften nicht blos die treuesten Beschützer der Lust, sondern bewirken auch die Lust, nicht blos bei den Freunden, sondern auch bei sich selbst; sie gewähren nicht blos einen gegenwärtigen Genuss, sondern stärken auch durch die Hoffnung auf die folgenden und spätern Zeiten. Wenn man also in keiner Weise ohne Freundschaft ein angenehmes Leben sich sicher und dauerhaft erhalten kann, und wenn man die Freundschaft, ohne die Freunde wie uns selbst zu lieben, nicht bewahren kann, so wird gerade dies in der Freundschaft verwirklicht und die Freundschaft mit der Lust verknüpft; denn man erfreut sich an der Lust der Freunde wie an seiner eigenen und leidet ebenso mit ihren Aengsten. (§ 68.) Deshalb ist der Weise gegen seine Freunde ebenso gesinnt wie gegen sich selbst, und die Mühe, die er für seine eigene Lust übernehmen würde, übernimmt er auch für die seiner Freunde. Alles, was von den Tugenden gesagt worden und von der Art, wie sie immer der Lust einwohnen, das gilt auch von der Freundschaft. Herrlich ist der Ausspruch Epikur's, der ohngefähr so lautet: „Derselbe Grundsatz, welcher die Seele ermuthigt, „kein Uebel als ein ewiges oder anhaltendes zu fürchten, „lässt auch erkennen, dass während dieses Lebens der „Schutz der Freundschaft der festeste ist.“ (§ 69.) Manche Epikureer verhalten sich indess etwas verzagter gegen Euer Schimpfen, aber sind doch ganz scharfsinnig. Sie fürchten, dass alle Freundschaft hinkend werden

würde, wenn man sie nur der eignen Lust wegen begehrte. Nach ihnen erfolgt zwar das Zusammentreten, die Verbindung und der Wille zu gemeinsamem Umgang zuerst um der eignen Lust willen; wenn aber der fortgesetzte Verkehr die Vertraulichkeit herbeigeführt habe, so erwachse daraus eine solche Liebe, dass die Freunde, auch wenn die Freundschaft keinen Nutzen gewährt, sich um ihrer selbst willen lieben. Sie meinen, dass man durch Gewohnheit ja schon Plätze, heilige Orte, Städte, Gymnasien, das Feld, die Hunde, die Pferde, die Spiele, die Leibesübungen und Jagden lieb zu gewinnen pflege; um so viel mehr und mit mehr Recht könne dies also auch für den Umgang mit Menschen geschehen. (§ 70.) Man behauptet sogar, dass die Weisen einen Bund geschlossen haben, die Freunde nicht weniger wie sich selbst zu lieben; dies halte ich nicht allein für möglich, sondern es ist auch oft geschehen, und es erhellt, dass eine solche Verbindung das trefflichste Mittel für ein angenehmes Leben sein muss. Aus Alledem kann man abnehmen, dass das Wesen der Freundschaft nicht leidet, wenn das höchste Gut in die Lust gesetzt wird, sondern dass ohnedem die Verbindungen der Freundschaft überhaupt nicht angetroffen werden können.[48])

---

[48]) Indem bei Epikur nur die eigene Lust die Triebfeder des Handelns bildet, treten die geselligen Verhältnisse der Menschen bei ihm sehr in den Hintergrund; seine ganze Ethik ist in dem Weisen verkörpert, der frei von allen gesellschaftlichen Verbindungen hingestellt wird. Es ist deshalb natürlich, wenn in der Ethik Epikur's die wichtigen Lehren über Familie, Ehe, Staat u. s. w. beinahe ganz übergangen sind. Epikur mahnte sogar von Staatsgeschäften ab; sein Wahlspruch war: λαθε βιωσας, d. h. lebe im Stillen und in der Verborgenheit. An sich zog er die Monarchie der Republik vor und empfahl, unbedingten Gehorsam der Obrigkeit zu leisten, was nur eine Folge jenes Wahlspruches und jenes apathischen Lebens ist, was als Ideal in dem Weisen hingestellt wird. Epikur rieth aus gleichem Grunde von Eingehung einer Ehe und Begründung einer Familie ab, weil Beides zu viel Störungen für die Ruhe der Seele mit sich bringe. Indem aber Epikur doch die menschliche Gemeinschaft

Kap. XXI. (§ 71.) Wenn somit das, was ich gesagt, heller und klarer ist als die Sonne; wenn ich Alles als aus dem Quell der Natur geschöpft dargelegt habe; wenn meine ganze Rede ihre Bestätigung durch die Sinne, als den unbestochenen und wahrhaften Zeugen, erhält; wenn die kleinen Kinder, ja selbst die stummen Thiere es unter Führung ihrer Lehrerin Natur beinahe aussprechen, dass nur die Lust glücklich mache und nur der Schmerz hart sei, und dieses ihr Urtheil weder verderbt noch bestochen ist, sollte man da dem Manne nicht Dank wissen, der diese Stimme der Natur gleichsam vernommen und so fest und ernst zusammengestellt hat, dass damit jeder Mensch mit gesunden Sinnen auf den Weg eines besänftigten, ruhigen, gelassenen, glücklichen Lebens gelangen kann? Und wenn Du Epikur für wenig gelehrt hältst,

---

nicht ganz aufheben mochte, blieb ihm nur die Gemeinschaft in ihrer abstractesten Form übrig, nämlich als Freundschaft. Epikur zog sich bekanntlich mit seinen Schülern von aller öffentlichen Thätigkeit zurück; indem er nur mit diesen verkehrte, blieb ihm von allen geselligen Verbindungen nur diese übrig, die damit als die allein werthvolle galt. — Was hier von Torquatus für die Ableitung der Freundschaft aus der Lust gesagt wird, ist weder geistvoll noch neu; es fällt ganz mit den schon früher erörterten ähnlichen Begründungen des Tugenden zusammen, wie Cicero selbst anerkennt. — Interessant ist nur, wie die schillernde Natur der Liebe auch innerhalb der Schule zu verschiedenen Meinungen geführt hat. Nach realistischer Ansicht ist die Liebe ein Lustgefühl und so egoistisch wie jedes andere; ihr Eigenthümliches liegt nur darin, dass die fremde Lust es ist, welche diese Art der eigenen Lust erweckt. (B. XI. 31.) So ist es möglich, die Liebe bald egoistisch zu fassen, bald als den Gegensatz des Egoismus. Indem sie zunächst die Lust des Andern bezweckt, ist sie nicht egoistisch; aber indem die letzte treibende Macht dabei immer die eigne Freude an der Lust des Andern ist, wird die Liebe wieder egoistisch. Die Freundschaft ist nur eine Unterart der Liebe, deshalb kehrt hier dieselbe Zweideutigkeit wieder, welche deshalb auch zu Spaltungen innerhalb der Schule führte.

so kommt es nur davon, dass ihm blos das als Gelehrsamkeit galt, was die Einrichtung des glücklichen Lebens fördert. (§ 72.) Sollte er etwa seine Zeit im Lesen der Dichter verbringen, wie ich und Triarius auf Deine Ermahnung thun, in denen nichts wahrhaft Nützliches, sondern nur ein kindisches Vergnügen zu finden ist; oder sollte er sich wie Plato in der Erforschung der Musik, der Geometrie, der Zahlen und Gestirne aufreiben, die von falschen Anfängen ausgehn und deshalb nicht wahr sein können, und wenn sie es auch wären, doch zum angenehmeren, d. h. zum besseren Leben nichts beitragen würden; sollte er also diese Künste treiben und dafür jene grosse und mühsame, aber auch fruchtbringende Kunst des Lebens aufgeben? Sicherlich ist Epikur kein Ungelehrter, sondern jene sind es, welche meinen, dass sie das, was sie als Knaben schmählicher Weise zu lernen versäumt haben, bis zu ihrem Greisenalter nachzuholen haben. — Torquatus schloss hier seine Rede mit den Worten: Ich habe meine Ansichten auseinandergesetzt, und zwar, um Dein Urtheil hierüber zu erfahren. Bisher hatte sich mir die Gelegenheit, dies ganz nach meinem Ermessen zu thun, niemals geboten.[49])

---

[49]) Hiermit ist die Darstellung der ethischen Lehren des Epikur abgeschlossen. Sie kann im Ganzen als eine richtige gelten, wie sich aus dem Vergleich mit dem ergiebt, was aus Diogenes von Laerte, Seneca und anderen Quellen darüber bekannt ist. Welche griechische Schriften Cicero bei dieser Darstellung benutzt haben mag, kann nicht genau angegeben werden; wahrscheinlich sind es hauptsächlich Schriften und Bearbeitungen späterer Anhänger und nicht gerade Schriften des Epikur selbst gewesen, wie schon daraus hervorgeht, dass mitunter die innerhalb der Schule bestehenden Streitigkeiten erwähnt werden. Die Ethik des Epikur erscheint hiernach sehr dürftig; es fehlt alles tiefere Eingehen in das Besondere der sittlichen Welt. Von seinen Schülern, namentlich von Metrodor, ist hier zwar Manches nachgeholt worden, allein es läuft mehr auf Klugheitsregeln über Hauswesen, Landwirthschaft u. s. w. hinaus, während die Untersuchung der ethischen Gestalten der Ehe, der Familie, des Staats, der Sclaverei, des Völkerrechts auch später in

dieser Schule ganz unterblieben ist. Es erklärt sich dies allerdings aus der Natur des Epikureischen Prinzips, was im besten Falle über Regeln der Klugheit nicht hinauskommen kann. Solche Regeln machen für den Leser einen ermüdenden und geistlosen Eindruck, weil jeder fühlt, dass das Nothwendigste, nämlich die gegenseitige Begrenzung dieser Regeln, fehlt. An sich ist die eine Regel so berechtigt wie die andere, und so bleibt die Hauptsache, nämlich welche von diesen verschiedenen Regeln man in dem einzelnen Falle befolgen und wie weit man sie gegen andere festhalten oder durch andere beschränken lassen soll, lediglich dem Ermessen und Gefühle des Einzelnen überlassen. Ein solches System gleicht einem Korb voll des mannichfachsten Handwerkzeugs, voll Meissel, Bohrer, Schrauben, Messer, Scheeren u. s. w., aber ohne Anweisung, wie und wo die einzelnen dieser Instrumente anzuwenden seien. Jedes dieser Werkzeuge (Regeln) hat seine Stelle, wo es anzuwenden ist, und sein Maass, über das hinaus es andern Platz machen muss; allein Jedermann fühlt, dass mit einem solchen blossen Korbe voll Instrumenten der Lehrling ebenso rathlos dasteht wie vorher. Erst das Beispiel des Meisters ist es, was ihm hier Sicherheit und bestimmte Kenntniss gewährt, und ebenso ist es erst das Leben in dem eigenen Volke, was diese hohlen und todten Regeln zu bestimmten sittlichen Gestalten umzuwandeln und ihre gegenseitige Begrenzung lehrt.

Die beiden andern Theile der Philosophie, die Logik und die Physik, sind von Cicero hier nicht so vollständig dargestellt worden; indess lag dies auch nicht in seiner Absicht, und er hat darüber bei der Flüchtigkeit, mit der er sein Werk excerpirte, sich schon zu mehr verleiten lassen, als er selbst sich vorgesetzt hatte. Die wichtige und interessante Lehre Epikur's über die Götter oder seine Religionsphilosophie hat Cicero in seiner Schrift „Ueber die Natur der Götter“ dargestellt; im Uebrigen ist Zeller's Geschichte der griechischen Philosophie das Werk, aus dem die Kenntniss des Epikureischen Systems am Besten gewonnen werden kann. Einiges davon enthält auch Cicero's Schrift über die Lehre der Akademie. *(Academica)* B. 64. d. phil. Bibl.

Zweites Buch.

Kap. I. (§ 1.) Als hier Beide mich ansahen und zum Hören sich bereit zeigten, so sagte ich: Zunächst habe ich die Bittte, dass Ihr mich nicht für einen Philosophen haltet, der Euch sein System erklären und lehren will; ich kann dies nicht einmal bei einem wirklichen Philosophen loben; denn wenn hat wohl Sokrates, der mit Recht der Vater der Philosophie genannt werden kann, dergleichen gethan? Nur hei den damaligen sogenannten Sophisten war dies Sitte, von denen einer, der Leontiner Gorgias[50]), zuerst es wagte, in Zusammenkünften eine Frage zu fordern, womit er wollte, man solle den Gegenstand angeben, über den man ihn hören wolle. Ein dreistes Treiben, was ich unverschämt nennen würde, wenn diese Sitte nicht später auch auf unsere Philosophen übergegangen wäre.[51]) (§ 2.) Aber sowohl den erwähnten Sophisten wie die andern sehen wir von Sokrates verspottet, wie man aus Plato entnehmen kann. Er pflegte durch Ausforschen und Fragen von Denen, mit welchen er sich besprach, ihre Meinungen heraus-

---

[50]) Gorgias lebte etwa zwischen 483 und 375, also noch etwas vor Plato. Er war eigentlich Redner und wollte nicht zu den Sophisten gezählt werden. 427 kam er als Gesandter seiner Vaterstadt nach Athen, wo er mit seinen Vorträgen grossen Beifall fand. Plato hat einen Dialog nach seinem Namen benannt, in welchem ebenfalls die Stelle vorkommt, dass Gorgias die Anwesenden zur Stellung einer Frage auffordert.

[51]) Unter „unsern Philosophen“ sind die Akademiker (Anhänger des Plato) gemeint, zu welchen Cicero selbst sich rechnete.

zulocken, um auf das, was sie zur Antwort gaben, zu entgegnen, so weit es ihm passend schien. Die Spätern hatten diese Sitte nicht beibehalten, allein Arcesilaus[52]) führte sie wieder ein, aber so, dass die über das, was sie hören wollten, ihn nicht ausfragen, sondern selbst ihre Meinung aussprechen mussten. War dies geschehen, so entgegnete er, während seine Zuhörer nach Möglichkeit ihre Meinung vertheidigten. Bei den übrigen Philosophen schwieg dagegen Der, welcher nach etwas gefragt hatte, und schon in der Akademie war dies der Fall. Wenn hier ein Zuhörer sagte: Die Lust scheint mir das höchste Gut zu sein, so wird in fortlaufender Rede dagegen gesprochen, so dass man leicht bemerkt, wie Die, welche eine solche Behauptung aufstellen, nicht selbst dieser Ansicht sind, sondern nur die Widerlegung hören wollen. (§ 3.) Ich werde es zweckmässiger machen. Torquatus hat nicht blos seine Ansicht ausgesprochen, sondern auch die Gründe dafür; wenn ich nun auch mich an seinem fortgehenden Vortrag sehr ergötzt habe, so halte ich es doch für passender, bei den einzelnen Punkten anzuhalten und zu hören, was Jeder einräumt oder bestreitet; dann kann man aus dem Zugeständenen die nöthigen Folgerungen ziehen und so zu einem Ergebnisse gelangen. Wenn aber die Rede gleich einem Strome fortläuft, so reisst sie zwar Vieles und Mancherlei mit sich fort, aber man kann nichts festhalten, nichts tadeln und nirgends den Redefluss zum Stehen bringen.[53]) Jede

---

[52]) Arcesilaus stammte aus Pitane in Aetolien und lebte zwischen 316 bis 241. Er war Schüler des Theophrast und des Polemo und Stifter der zweiten Akademie. Mit ihm beginnt die Schule Plato's sich der Skepsis zuzuwenden, welche dann von Carneades ihre höchste Ausbildung erhielt, später aber wieder einlenkte und sich dem Eklekticismus näherte, in welcher Form der Akademiker Antiochus zu Cicero's Zeit die Philosophie der Schule vortrug.

[53]) Bis hierher geht die einleitende Betrachtung über die Zweckmässigkeit der Gesprächsform bei philosophischen Untersuchungen. Cicero liebt dieselbe, was bei seinem Eklekticismus natürlich ist. An sich ist diese Form, wenn sie geistvoll sein soll, die schwerste. Sie

mit einer Untersuchung befasste Rede, die festen Schrittes und vernunftgemäss vorschreiten will, muss zunächst angeben, wie es bei den Klageformeln geschieht, „diese Sache soll verhandelt werden", damit die Theilnehmenden sich zunächst darüber vereinigen, was das sei, worüber man sprechen wolle.

Kap. II. (§ 4.) Diese von Plato im Phädrus aufgestellte Regel hat Epikur gebilligt; er meint, dass bei jeder Erörterung dies geschehen müsse. Allein das Nächste hat er nicht gesehen; denn er mag von Distinctionen nichts wissen, obgleich doch ohnedem es oft kommen kann, dass die Streitenden selbst nicht wissen, worum es sich handelt, wie dies auch bei unserer Erörterung der Fall sein dürfte. Wir suchen das höchste Gut; aber können wir das erkennen, bevor wir unter uns, die wir vom höchsten Gut sprechen, nicht festgestellt haben, was das höchste und was ein Gut ist? (§ 5.) Diese Aufdeckung eines gleichsam verdeckten Gegenstandes, wo offen gelegt wird, was eine Sache ist, macht die Definition aus, und auch Du hast, ohne es zu bemerken, einige Male davon Gebrauch gemacht; denn Du erklärst das sogenannte Beste, oder Höchste, oder Aeusserste für das, auf welches alles richtige Handeln bezogen werde, ohne dass dieses Letzte selbst auf ein Anderes bezogen werde. Dies ist vortrefflich gesprochen, und Du würdest vielleicht auch, was das Gut ist, wenn es nöthig gewesen wäre, definirt haben, sei es als das, was man von Natur begehrt, oder was nütze, oder was helfe, oder was ge-

---

findet sich in ihrer besten Gattung nur bei Plato, und selbst dieser verlässt sie oft im Fortgange der Untersuchung. Von den spätern Philosophen ist diese Form zwar viel benutzt worden, allein in viel geistloserer Weise, wie hier selbst Cicero andeutet. Die Rechtfertigung Cicero's führt eigentlich zu keinem wahren Dialoge, sondern nur zu einer fortlaufenden und einheitlichen Darstellung, die aber durch kritische Anmerkungen unterbrochen wird. Das, was Cicero vertheidigt, ist oft genau die Methode, welche in unserer philosophischen Bibliothek eingehalten wird. Der nun folgende Schlusssatz des Kapitels beginnt mit der Sache selbst, und das zweite Kapitel hätte deshalb schon hier anfangen sollen.

falle. So bitte ich denn, wenn es Dich nicht beschwert, da das Definiren überhaupt Dir nicht missfällt und Du es benutzest, wo es Dir passt, dass Du auch definirst, was die Lust ist, um die unsere ganze Untersuchung sich dreht. — (§ 6.) Aber ich bitte Dich, antwortete Torquatus, wer sollte nicht wissen, was die Lust ist, oder eine Definition davon verlangen, um dies besser einzusehn? — Ich würde selbst mich als einen Solchen nennen, sagte ich, wenn ich nicht glaubte, die Lust gut zu kennen und einen festen Begriff und Vorstellung von ihr in meiner Seele zu haben. Dagegen erkläre ich jetzt, dass Epikur selbst dies nicht weiss und hier schwankt, und dass er, der so oft wiederholt, man müsse sorgfältig erklären, welchen Sinn man mit den Worten verbinde, mitunter nicht weiss, was das Wort Lust bedeutet, d. h. welcher Gegenstand darunter verstanden werden solle.

Kap. III. Darauf erwiderte Jener lächelnd: Das wäre wahrhaftig wunderbar, wenn Der, welcher die Lust für das Endziel alles Begehrens erklärt oder für das äusserste und höchste Gut, nicht gewusst hätte, was sie selbst sei und wie sie beschaffen sei! — Aber, sagte ich, entweder weiss Epikur nicht, was die Lust ist, oder alle Sterblichen auf dieser Erde wissen es nicht! — Wie meinst Du dies, bemerkte er. — Weil unter Lust Alle das verstehen, was den Sinn, wenn er es aufnimmt, erregt und mit einer gewissen Annehmlichkeit erfüllt. — (§ 7.) Wie, erwiderte er, Epikur sollte diese Lust nicht kennen? — Nicht immer, sagte ich, obgleich er sie mitunter nur zu sehr kennt; denn er versichert, nicht einsehen zu können, wie es irgendwo noch ein Gut geben könne, ausser den in der Speise, dem Trank, dem Ohrenschmaus und der sinnlichen Wollust enthaltenen. Sind dies nicht seine Worte? — Als ob ich, sagte er, mich derselben schämen müsste, oder als ob ich nicht zeigen könnte, in welchem Sinne dies gesagt worden! — Allerdings, sagte ich, zweifle ich nicht, dass Du dies leicht kannst; auch brauchst Du Dich nicht darüber zu schämen, dass Du einem Weisen beistimmst, der allein, so viel mir bekannt, sich selbst für einen Weisen zu erklären gewagt hat. Selbst Metrodor [54]) that das nicht, sondern lehnte, als Epikur ihn

[54]) Metrodor ist der berühmteste unter den Schü-

so nannte, diese Auszeichnung ab, und jene sieben Weisen haben diesen Namen nicht nach ihrem eigenen, sondern nach dem Ausspruch aller Völker erhalten. (§ 8.) Aber ich will hier annehmen, dass Epikur unter diesen Worten denselben Begriff von Lust versteht, wie alle Andern; denn Jedermann nennt die angenehme Erregung, welche die Sinne ergötzt, im Griechischen ἡδονη und im Lateinischen *voluptas* (Lust). — Was verlangst Du also weiter? sagte er. — Ich werde es sagen, erwiderte ich, und zwar mehr, um zu lernen, als um Dich und den Epikur zu tadeln. — Auch ich, sagte er, lerne lieber, wenn Du mir etwas bietest, als dass ich Dich tadle. — Weisst Du also, sagte ich, was der Rhodier Hieronymus[55]) für das höchste Gut erklärt, auf welches nach seiner Meinung Alles bezogen werden müsse? — Ich weiss es, sagte er, die Schmerzlosigkeit galt ihm für das Höchste. — Aber wie, was ist denn dessen Meinung über die Lust? — (§ 9.) Er bestreitet, dass sie um ihrer selbst willen zu suchen sei. — Also, sagte ich, gilt ihm die Schmerzlosigkeit nicht für dasselbe wie die Lust? — Allerdings, sagte er, befindet Hieronymus hier sich in einem grossen Irrthume, denn wie ich eben dargelegt habe, das Ziel aller Lustvermehrung ist die Beseitigung allen Schmerzes. — Ich werde, sagte ich, später sehen, was die Schmerzlosigkeit bedeutet; allein Du wirst doch, wenn Du nicht zu hartnäckig sein willst, zugeben müssen, dass die Lust und die Schmerzlosigkeit verschiedene Dinge sind. — Und doch, erwiderte er, wirst Du mich hier hartnäckig finden; denn nichts kann wahrer sein, als jener Ausspruch. — Empfindet, fragte ich, der Durstende beim Trinken nicht Lust? — Wer wollte das leugnen? — Ist dies dieselbe Lust wie nach gestilltem Durst? — Doch nur in einer andern Art, sagte er; denn die Lust aus dem gestillten Durst ist ruhender Natur, während die

---

lern Epikur's. Er war aus Lampsakus gebürtig, 330 vor Chr. geboren. Epikur hat in seinem Testamente Fürsorge für die Erziehung der Kinder des Metrodor, seines Lieblingsschülers, getroffen.

[55]) Hieronymus lebte in der Mitte des dritten Jahrhunderts vor Christus; Cicero nennt ihn anderwärts einen ausgezeichneten Peripatetiker.

Lust des Stillens selbst eine Lust in Bewegung ist. — Wie kommt es da, dass Du zwei so verschiedene Dinge mit einem Worte bezeichnest? — (§ 10.) Erinnerst Du Dich nicht, sagte er, dass ich vorher gesagt, wie nach Beseitigung allen Schmerzes die Lust nur wechseln, aber nicht sich steigern könne?[55 b] — Ich entsinne mich dessen sehr wohl, sagte ich, allein Du hast dies zwar gut in unsrer Sprache, aber doch wenig klar ausgedrückt. Denn *varietas* (der Wechsel) ist ein Wort, was zunächst für ungleiche Farben benutzt wird, aber dann auf vieles Andere übertragen wird; wechselnd ist z. B. ein Gedicht, wechselnd eine Rede, wechselnd die Sitte, wechselnd das Glück; auch die Lust nennt man wechselnd, die man aus verschiedenen Dingen verschieden empfindet. Wenn Du dies einen Wechsel nennst, so verstehe ich es, auch wenn Du es nicht erklärst; aber ich verstehe nicht recht, was der Wechsel ist, wenn Du sagst, dass man dann, wenn man von Schmerzen frei sei, die höchste Lust empfinde, aber dass, wenn man von den Dingen geniesse, welche die Sinne angenehm erregen, die Lust in Bewegung sei, was zwar einen Wechsel in der Lust bewirke, aber jene Lust der Schmerzlosigkeit nicht vermehre. Ich kann nicht einsehen, weshalb Du letztere eine Lust nennst.

Kap. IV. (§ 11.) Aber kann es, sagte er, etwas Angenehmeres geben, als frei von Schmerzen zu sein? — Es mag meinetwegen nichts Besseres geben, sagte ich, danach frage ich noch nicht; ist deshalb aber die Lust mit der, ich möchte sagen, Unempfindlichkeit dasselbe? — Allerdings, sagte er; sie ist sogar die höchste Lust, die keiner Steigerung fähig ist. — Was zögerst Du daher, sagte ich, wenn Du das höchste Gut so bestimmt hast, dass es lediglich in der Schmerzlosigkeit bestehe, diesen Satz dann ausschiesslich fest zu halten, zu schützen und zu vertheidigen? (§ 12.) Weshalb ist es nöthig, die Lust in die Versammlung der Tugenden so einzuführen, wie eine öffentliche Dirne in die Gesellschaft ehrbarer

---

[55 b]) D. h. die Schmerzlosigkeit ist nach Epikur bereits die höchste Lust; kommt also zu dieser noch eine positive Lust oder eine Lust in Bewegung hinzu, so ändert dies nur die Art der Lust, aber kann sie im Grunde nicht vermehren.

Frauen?[55 c]) Die Lust ist ein verhasster, schändlicher, verdächtiger Name; deshalb hört man es so oft von Euch, dass wir nicht verstehn, was Epikur unter der Lust begreife. Wenn ich dies hören muss, und es mir oft genug gesagt worden, so überläuft mich doch mitunter der Zorn, so nachsichtig ich auch sonst im Streiten bin. Ich soll also nicht wissen, was die ἡδονη im Griechischen und die *voluptas* (die Lust) im Lateinischen bedeutet? Welche von beiden Sprachen kenne ich denn nicht? Und wie kommt es, dass ich es nicht weiss, während es Alle wissen, die Epikureer sein wollen? Und dabei führt Ihr so schön aus, dass ein Philosoph die Kenntniss der Wissenschaften nicht brauche. Wie unsre Altvordern den Cincinatus vom Pfluge wegholten und zum Dictator machten, so holt Ihr von allen Dörfern die Leute zusammen, die zwar brav, aber schwerlich sehr gelehrt sein mögen. (§ 13.) Diese also sollen verstehn, was Epikur sagt, ich aber nicht? Aber damit Du siehst, dass ich es weiss, so sage ich zunächst, dass *voluptas* (die Lust) dasselbe bezeichnet, was Epikur ἡδονη nennt. Oft muss man nach einem lateinischen Worte suchen, was dem griechischen genau entspricht, aber hier war dies nicht nöthig. Es giebt kein Wort, was so wie *voluptas* im Lateinischen dasselbe sagt, wie jenes griechische. Unter diesem Wort begreift man überall, wo man Lateinisch versteht, zweierlei: eine Fröhlichkeit in der Seele und eine sanfte Erregung des Angenehmen im Körper. Sowohl jener Mann des Trabea[56]), welcher die Fröhlichkeit „eine sehr grosse Lust der Seele" nennt, wie jener Mann des Cäcilius[57]), welcher sagt, dass er „in allen Fröhlichkeiten fröhlich sei", meinen dasselbe. Indess findet hier der Unterschied statt, dass man das Wort Lust auch bei der Seele gebraucht, was allerdings nach den Stoikern ein Fehler ist, da sie die Lust dahin definiren, dass sie eine

---

[55 c]) Dies geschieht nämlich dadurch, dass Epikur die Lust unter dem weniger anstössigen Namen der Schmerzlosigkeit einführt.

[56]) Trabea war ein römischer Lustspieldichter um 130 v. Chr.

[57]) Ueber Cäcilius ist das Nöthige in Erl. 6 gesagt worden.

Erhebung der Seele ohne Grund sei, indem sie nur **meine**, ein Gut zu geniessen; aber Fröhlichkeit und Freude würden nicht von dem Körper ausgesagt. (§ 14.) Die Lust beruht nun nach dem Sprachgebrauch aller Lateiner in der Annehmlichkeit, welche die Sinne erregt, und diese Annehmlichkeit magst Du meinetwegen auch auf die Seele übertragen, denn das Behagen *(juvare)* wird bei Beiden gebraucht und deshalb auch das Behagliche *(jucundum)*; nur musst Du einsehen, dass zwischen Jenem, der sagt:

„Ich bin von so grosser Fröhlichkeit erfüllt,
„dass ich kaum noch meiner mächtig bin!"[58])

und Dem, der sagt:

„Jetzt brennt es mir aber in der Seele"[59])

von denen der Eine vor Freude ausgelassen ist, der Andere von Schmerzen gepeinigt ist, es noch Einen in der Mitte giebt, der mit seinen Worten:

„Obgleich wir erst kürzlich mit einander bekannt geworden"[60])

sich weder freut noch ängstigt, und ebenso giebt es zwischen Dem, der die ausgesuchteste Lust des Körpers geniesst, und Dem, der von dem höchsten Schmerze gepeinigt ist, noch Einen, dem Beides abgeht.

Kap. V. (§ 15.) Was meinst Du nun? Kenne ich wohl genügend den Sinn der Worte, oder muss ich auch jetzt noch erst griechisch oder lateinisch sprechen lernen? Und dabei bedenke doch auch, ob, wenn ich den Epikur nicht verstehen sollte, obgleich ich das Griechische fertig verstehe, die Schuld nicht Den trifft, der so spricht, dass man ihn nicht versteht. Dies kann allerdings in zwiefacher Weise geschehen, ohne dass man es tadeln kann; entweder wenn es absichtlich geschieht, wie bei **Heraklit**, der den Beinamen des „Dunkeln" bekommen hat, weil er über die Natur zu Dunkles lehrte, oder wenn die Dunkelheit des Gegenstandes und nicht die der Worte die Rede unverständlich macht, wie in **Plato's** Timäus.

---

[58]) Dieser Vers ist wahrscheinlich aus einem Lustspiel des Trabea entnommen.

[59]) Ein Vers aus einem Lustspiel des Cäcilius.

[60]) Ein Vers aus dem Lustspiel: „Der Selbstpeiniger" von Terenz.

Aber Epikur will, glaube ich, wenn er kann, deutlich und klar sprechen, und ebenso wenig behandelt er, wie die Naturforscher, einen dunklen oder, wie die Mathematiker, einen verwickelten Gegenstand, sondern einen sehr bekannten und leichten, den bereits Jedermann aus dem Volke kennt. Wenn Ihr also nicht bestreitet, dass wir den Begriff der Lust kennen, sondern nur nicht wissen, was Epikur damit bezeichne, so folgt daraus nicht, dass wir den Begriff jenes Wortes nicht kennen, sondern dass Epikur seine besondere Sprache redet und um unsre sich nicht kümmert. (§ 16.) Wenn er dasselbe meint, wie Hieronymus, welcher das höchste Gut in ein Leben ohne Beschwerde setzt, weshalb gebraucht er da das Wort Lust statt Schmerzlosigkeit, wie Jener thut, der weiss, was er sagt? Wenn er aber die Lust, welche in Bewegung ist, hinzufügen zu müssen glaubt (denn er nennt das angenehme Gefühl die Lust in Bewegung und die Schmerzlosigkeit die Lust in Ruhe), was bezweckt er damit? Denn er kann es doch unmöglich dahin bringen, dass Jemand, der sich selbst kennt, d. h. der seine Natur und seine Gefühle durchschaut hat, die Schmerzlosigkeit und die Lust für dasselbe halten sollte? Das heisst, mein Torquatus, den Sinnen Gewalt anthun und aus der Seele die Bedeutungen der Worte herausreissen, in denen man auferzogen worden ist. Jedermann muss ja hier drei natürliche Zustände anerkennen: einen, wo man sich in der Lust befindet, einen zweiten, wo man Schmerzen hat, und einen dritten, in dem ich jetzt bin, und ich glaube, auch Ihr, nämlich den von Schmerz und Lust freien. Deshalb hat derjenige Lust, welcher beim Gastmahle sitzt, und der Schmerzen, welcher gefoltert wird; und solltest Du nicht zwischen diesen die grosse Anzahl von Menschen sehen, die weder Lust noch Schmerz empfinden? — (§ 17.) Durchaus nicht, sagte Torquatus, vielmehr behaupte ich, dass Jeder, der keine Schmerzen hat, sich in der Lust, und zwar in der höchsten befindet. — Sonach hätte also Der, welcher einem Andern das Getränk mit Honig mischt, ohne selbst zu dursten, und Der, welcher durstet und es trinkt, die gleiche Lust?[61])

---

[61]) Cicero wendet sich bei seinem Angriff gegen die Lehre Epikur's sofort gegen einen Hauptpunkt derselben,

Kap. VI. Da sagte Torquatus: Lass ab mit Fragen, wenn Du magst. Ich hatte schon gleich im Beginn darum

---

nämlich die Vermischung der Lust mit der Schmerzlosigkeit, ein Punkt, der schon in der Erl. 39 besprochen worden ist. Der Angriff Cicero's stützt sich auf die Selbstwahrnehmung der innern Zustände, und Cicero macht hier durch treffende Beispiele klar, dass die Schmerzlosigkeit nur der Punkt sei, wo Lust und Schmerz aneinander grenzen. Es ist wie mit der Wärme und Kälte; auch hier geht eine in die andere über, und es giebt einen Punkt für die Wahrnehmung, der weder warm noch kalt genannt werden kann, weil er zwischen beiden mitten inne liegt. Offenbar besteht nach der Selbstbeobachtung auch ein solcher Indifferenzpunkt zwischen Schmerz und Lust, und Cicero hat daher von seinem Standpunkte aus ganz Recht, wenn er die Vermischung dieses Zustandes mit der Lust tadelt. Man könnte diesen Indifferenzpunkt ebenso gut Lustlosigkeit wie Schmerzlosigkeit nennen, und mit dem Rechte, mit welchem Epikur diesen Indifferenzpunkt zur Lust rechnet, könnte ein Anderer ihn schon zum Schmerz rechnen. — Torquatus weiss hier sich und den Epikur mit Gründen nicht zu vertheidigen, er bleibt nur bei der einfachen Wiederholung des Epikureischen Satzes. Der wahre Grund, weshalb Epikur die Schmerzlosigkeit über die positive Lust gestellt hat, ist in Erl. 39 angedeutet worden. Er liegt in dem Begriff der Seelenruhe. (αταραξια) Diese Seelenruhe ist weder Lust noch Schmerz, noch der Indifferenzpunkt zwischen Beiden, sondern ist ein Gefühlszustand der Seele, der zu den Gefühlen der Achtung gehört, wie in Erl. 46 und B. XI. 51 näher entwickelt worden ist. So wird er auch bei Aristoteles und den Stoikern behandelt, welche ein sittliches Gefühl neben den Lustgefühlen anerkennen. Allein Systeme wie das des Aristipp und des Epikur, welche das sittliche Gefühl nicht anerkennen, sondern auf Motive der Lust zurückführen, werden hier zu einer Aushülfe genöthigt. Die Cyrenaiker nahmen demgemäss von dieser Seelenruhe gar keine Notiz; Epikur, welcher sich der wirklichen sittlichen Welt näher halten wollte, konnte dies nicht, und so blieb ihm nur übrig, dieses sittliche Gefühl der Seelenruhe zu dem

gebeten, weil ich diese verfänglichen Fragen voraussah. — Also willst Du, sprach ich, dass wir lieber rednerisch als gesprächsweise die Erörterung fortsetzen? — Sollte denn, sagte er, die fortlaufende Rede blos den Rednern und nich auch den Philosophen gestattet sein? — Der

---

Indifferenzpunkt zwischen Lust und Schmerz zu machen, mit dem es ja eine äussere Aehnlichkeit hat. Damit erreichte Epikur ein doppeltes: einmal war nun das Sittliche durch diese Hinterthür in sein System eingeführt, und er hatte nun damit das Mittel, auch von den Tugenden zu sprechen und das Leben seinen Weisen genau so darzustellen, wie die Stoiker mit ihrem Tugendprinzip; und zweitens bewahrte er sich den Schein der Consequenz, indem er diese Seelenruhe zu einer besonderen Art der Lust erhob und somit seinem Grundprinzipe treu blieb. — Natürlich konnte diese Consequenz nur eine äusserliche sein, da das Sittliche jeder solchen Vermischung mit der Lust widersteht. Deshalb war schon Epikur genöthigt, die Lust der Seele dem Inhalte nach mit der Lust aus dem Körper zu identificiren, und ebenso ist es hier dem Cicero ein Leichtes, die aus dieser Verbindung entstehenden Unnatürlichkeiten darzulegen. Indess hält sich Cicero nur an den Widerspruch, dass der Indifferenzpunkt zwischen Lust und Schmerz schon die höchste Lust sein solle; die tiefere Seite der Frage, die sittliche, die offenbar den Anlass zu dieser Lehre gegeben hat, wird von Cicero weder bemerkt, noch untersucht. — Wenn übrigens Cicero wiederholt eine Definition der Lust verlangt und später selbst eine solche zu geben unternimmt, so zeigt sich Beides als verkehrt. Lust und Schmerz gehören zu den einfachen, elementaren Zuständen der Seele, welche sich wohl zu mannichfachen Arten besondern und zu verschiedenen Graden der Stärke erheben können, aber welche als das in allen diesen Arten enthaltene Gemeinsame nicht definirt werden können, weil sie in keine einfacheren Elemente sich auflösen lassen. Deshalb kann Jeder Lust und Schmerz nur durch Selbstwahrnehmung kennen lernen, und jede Definition muss sich in Tautologien herumdrehen, wie dies die hier von Cicero gemachten Versuche deutlich zeigen. (B. XI. 24.)

Stoiker Zeno[62]) ist es, sagte ich, welcher, wie schon früher Aristoteles, meinte, die ganze Kraft der Rede sei in zwei Theile gesondert, von denen er die rednerische mit der flachen Hand und die gesprächsweise geführte mit der Frucht verglich, weil die Redner breiter, die Dialectiker aber gedrängter sprächen. Ich erfülle daher gern Deinen Wunsch und werde nach Möglichkeit rednerisch sprechen, aber doch nur in der Weise der Philosophen, nicht wie es im öffentlichen Gerichtsverfahren geschieht, wo man vor dem Volke spricht und deshalb etwas weniger scharfsinnig sich ausdrücken muss. (§ 18.) Allein wenn Epikur, mein Torquatus, die Dialektik verachtet, die doch allein die Fähigkeit gewährt, den Inhalt einer Sache zu durchschauen, zu beurtheilen, was sie ist, und vernünftig und gerade aus etwas zu erörtern, so überstürzt er sich, wie mir scheint, in seiner Rede und unterscheidet nicht kunstgemäss, was er vortragen will, wie der eben besprochene Fall ergiebt. Das höchste Gut nennt Ihr Lust; Ihr habt also zu erklären, was die Lust ist, ohnedem kann das Gesuchte nicht entwickelt werden. Hätte Epikur dies gethan, so würde er nicht so schwanken, sondern entweder die Lust festhalten wie Aristipp, d. h. die Lust, wo die Sinne sanft und angenehm erregt werden, und die auch das Vieh, wenn es sprechen könnte, Lust nennen würde, oder wenn er durchaus seine eigene Sprache reden wollte und nicht die, welche

„Alle Danaer und Mycener und die Attische Jugend“ [63])

und die übrigen Griechen, die in diesem Verse genannt werden, reden, so hätte er diese Schmerzlosigkeit allein Lust nennen und die des Aristipp zurückweisen sollen. Hätte er aber beide Zustände gebilligt, wie er wirklich thut, so hätte er die Schmerzlosigkeit mit der Lust verknüpfen und zwei Endziele aufstellen sollen. (§ 19.) Denn viele grosse Philosophen haben diese beiden höch-

---

[62]) Zeno aus Citium in Cypern, um 300 v. Chr., war der Begründer der stoischen Philosophie, welche ihren Namen von der Säulenhalle (στοα ποικιλη) erhielt, in welcher er seine Lehre in Athen vortrug.

[63]) Es ist nicht bekannt, aus welchem Stück dieser Vers entnommen ist.

sten Güter verbunden; so verknüpft Aristoteles die Uebung der Tugend mit dem Glück eines vollkommenen Lebens; auch Kallipho fügt zur Sittlichkeit die Lust, während Diodor zu derselben Sittlichkeit die Schmerzlosigkeit hinzufügt. Dasselbe würde Epikur gethan haben, wenn er die gegenwärtige Ansicht des Hieronymus mit der ältern des Aristipp verbunden hätte.[63b]) Diese Beiden stimmen nämlich nicht überein und stellen deshalb besondere Ziele; aber da Beide vortrefflich Griechisch sprechen, so setzt Aristipp, welcher die Lust für das höchste Gut erklärt, diese Lust nicht in die Schmerzlosigkeit, und Hieronymus, welcher die Schmerzlosigkeit für das höchste Gut erklärt, braucht dafür niemals das Wort Lust und rechnet die Lust nicht einmal zu den begehrenswerthen Dingen.

Kap. VII. (§ 20.) Denn es giebt nicht blos, wie Du meinst, zwei Worte, sondern auch zweierlei Zustände; der eine ist die Schmerzlosigkeit, der andere die Lust. Aus diesen verschiedenen Dingen wollt Ihr nun nicht blos einen Namen machen, was ich mir eher gefallen lassen würde, sondern auch einen Zustand, was durchaus unmöglich ist. Epikur, der beide Zustände billigt, musste sie als zwei behandeln, wie er es auch in der Sache thut, doch ohne sie in den Worten zu trennen. Denn da, wo er jenen Zustand an vielen Stellen lobt, den wir Alle mit Lust bezeichnen, wagt er zu sagen, dass es ihm nicht einfalle, irgend ein Gut getrennt von jener Lust des Aristipp anzunehmen, und er sagt dies da, wo seine ganze Rede nur von dem höchsten Gute handelt. Ja, in einem anderen Buche, in dem er durch kurz gefasste und bedeutungsvolle Aussprüche gleichsam Orakel der Weisheit, wie man sagt, von sich gegeben hat, schreibt er wörtlich, wie Dir, Torquatus, sicherlich bekannt sein wird, da wohl Jeder von Euch die „Hauptsätze des Epikur", d. h. die am meisten gebilligten, gelernt hat, indem sie die wichtigsten bündigen Aussprüche über das glückliche Leben sein sollen, das Folgende,

---

[63b]) Diese Stelle ist bezeichnend für die in Erl. 39 und Erl. 61 dargelegte Bedeutung der Schmerzlosigkeit. Cicero und seine griechische Quelle stellen sie hier selbst als einen zur Sittlichkeit gehörenden Zustand hin.

und gieb Acht, ob ich den Ausspruch richtig wiedergebe: (§ 21.) „Wenn die Dinge, welche den verweichlichten und „schwelgerischen Menschen Lust gewähren, sie auch in „der Furcht vor den Göttern, vor dem Tode und von den „Schmerzen befreien und ihnen die Grenze der Begierden „lehren könnten, so könnte man solche Menschen nicht „tadeln, denn sie wären aller Lust voll und empfänden „von keiner Seite Schmerz oder Sorge, d. h. kein Uebel."[64]) — Hier konnte Triarius sich nicht länger halten und rief: Ist es möglich, Torquatus, dass Epikur dies gesagt hat? Triarius schien mir zwar dies schon zu wissen, aber er wollte es doch von Torquatus zugestanden hören. Allein Torquatus erschrak darüber nicht, sondern sagte dreist: Allerdings sind dies des Epikur eigene Worte, allein Ihr versteht nicht, was er damit meint. — Wenn er anders denkt, als spricht, sagte ich, so würde ich nie verstehn, was er will; allein er spricht so deutlich, dass ich es

---

[64]) Bis hier hat Cicero immer nur den einen Punkt behandelt, dass Epikur die Schmerzlosigkeit mit der Lust identificirt habe. Jetzt geht er davon ab und kommt auf den zweiten Vorwurf, der dahin geht, dass Epikur nur die Lust als höchstes Gut hinstelle und das Sittliche daneben ganz unbeachtet lasse. Dieser Punkt wird aber schon in der Form sehr wenig streng hervorgehoben und scharf hingestellt; vielmehr geht Cicero unmerklich und im Eifer seiner sittlichen Entrüstung zu diesem Punkt über. Noch mangelhafter ist es, dass Cicero auf das Wesen und den Ursprung des Sittlichen im Gegensatze zur Lust gar nicht näher eingeht, sondern sich begnügt, durch Beispiele an das sittliche Gefühl der Leser zu appelliren und damit den Epikur zu widerlegen. Allerdings spricht das sittliche Gefühl für Cicero, allein dies ist noch keine philosophische Begründung dieses Einwandes; vielmehr hätte die von der Lust ganz verschiedene Natur der Achtungsgefühle dargelegt werden sollen, und erst dann würde ein sicherer Anhalt für die Bekämpfung Epikur's gewonnen worden sein, während jetzt Epikur diese Tugenden alle zugeben kann, aber durch deren Reduction auf blosse Klugheit ihre Beweiskraft beseitigen kann.

wohl verstehe, und wenn er daher sagt, dass die Schwelger nicht zu tadeln seien, wenn sie weise wären, so spricht er ebenso widersinnig, als wenn er sagte, die Vatermörder seien nicht zu tadeln, sofern sie nicht unmässig seien und sofern sie die Götter und den Tod und die Schmerzen nicht fürchten. Und wie gehört es hierher, den Schwelgern eine Ausrede zu bieten oder sich Menschen zu erdenken, die schwelgerisch leben, aber von dem bedeutendsten Philosophen unter dem Beding nicht getadelt werden, dass sie nur sonst seine Regeln innehalten? (§ 22.) Müsstest Du, mein Epikur, nicht vielmehr diese Schwelger deshalb tadeln, dass sie in dieser Weise ihr Leben nur mit Verfolgung aller Arten von Lust verbringen, wenn doch, wie Du sagst, die Schmerzlosigkeit schon die höchste Lust ist? Nun kann man aber Schwelger finden, welche zuerst so wenig gewissenhaft sind, dass sie selbst aus einer Opferschale essen würden, und die ferner den Tod so wenig fürchten, dass sie jene Worte aus der „Hymnis“ [65]) im Munde führen:

„Sechs Monate sind mir genug des Lebens,
„den siebenten weihe ich dem Orcus.“

Ferner werden sie jene Epikureischen Arzneien gleichsam aus der Apothekerbüchse hervorholen: „Ist der Schmerz „gross, so ist er kurz, und ist er lang, so wird er leicht.“ Nur das Eine verstehe ich nicht, wie es möglich ist, dass ein Schwelger Maass in seinen Begierden halten könne.

Kap. VIII. (§ 23.) Was soll es also bedeuten, wenn Epikur sagt: „Ich wüsste nicht, was ich an ihnen tadeln „sollte, sobald sie in ihren Begierden sich mässigen.“ Das heisst doch so viel als: Ich will die Unmässigen nicht tadeln, wenn sie nicht unmässig sind. Auf diese Weise könnte er auch die Schlechten nicht tadeln, sobald sie nur gute Menschen sind. Dieser strenge Mann hält also die Schwelgerei an sich nicht für tadelnswerth, und er hat wahrhaftig Recht, mein Torquatus, wenn die Lust das höchste Gut ist. Denn ich mag mir die Schwelger nicht so vorstellen, wie Ihr es zu thun pflegt; nicht als Leute, die auf den Tisch speien, die von den Gastmahlen

---

[65]) Die „Hymnis“ war ein Lustspiel des Läcilius Statius. Man sehe Erl. 6.

weggetragen werden müssen und, noch krank, des andern Tages sich wieder vollsaufen; die, wie man sagt, die Sonne weder jemals auf- noch untergehen gesehen haben, und die darben, nachdem sie ihr Vermögen verprasst haben. Von dieser Art Schwelger nimmt Keiner von uns an, dass sie angenehm leben. Aber jene Feinen und Zierlichen, mit den besten Köchen und Bäckern, mit ihrem Fisch- und Vogelfang und ihrer Jagd, Alles in der ausgesuchtesten Art, welche die Ueberladung vermeiden, denen, wie Lucilius sagt, „Wein aus goldnen Schalen fliesst“:

„Dem nichts entzogen der Heber oder die Hand,
„Und dem der Seiher die Herbigkeit wegnahm;“

welche die Spiele und alle jene Dinge benutzen, bei deren Mangel Epikur klagt, kein weiteres Gut zu kennen; sie sollen auch schöne Knaben haben, welche sie bedienen, und alledem soll die Kleidung, das Silbergeräthe, die korinthischen Gefässe, der Ort selbst und das Haus entsprechen; von diesen Schwelgern möchte ich nie anerkennen, dass sie gut und glücklich leben. (§ 24.) Daraus folgt, nicht dass die Lust keine Lust sei, sondern dass die Lust nicht das höchste Gut ist. Auch jener Lälius[65b]), der als Jüngling den Stoiker Diogenes und später den Panätius gehört hatte, ist nicht deshalb ein Weiser genannt worden, weil er nicht gewusst hätte, was gut schmeckt; denn es folgt nicht, dass, wo das Herz was taugt, der Geschmack nichts tauge, sondern weil er es geringschätzte.

„O Sauerampfer, rühme Dich, denn man kennt Dich nicht genug.
„Lälius, der Weise, pflegte Dich rühmend zu essen,
„Während er auf unsre Schlemmer der Reihe nach schalt.“[66])

Wie schön und wahr sagt Lälius, mit Recht der Weise genannt:

[65b]) C. Lälius Sapiens (der Weise) wird von Cicero häufig erwähnt. Cicero hat seine eigene Schrift „Ueber die Freundschaft“ nach ihm benannt.

[66]) Der Sauerampfer war bei den Römern jener Zeit die Speise der ärmeren Leute.

„O Publius Gallonius, Du Säufer, wie elend bist Du;
„Nie hast Du in Deinem Leben gut gespeist, da Du Alles
„Verprassest in köstlichen Krebsen und mächtigen Stören.“ [67])

Dies spricht der Mann, welcher auf die Lust nichts gab und bestritt, dass Derjenige gut speise, dem nur die Lust das Höchste sei. Aber dabei behauptete er nicht, dass Gallonius nicht gern gegessen, denn dies hätte er lügen müssen, sondern nur nicht gut. So streng und scharf schied er die Lust vom Guten. Hieraus folgt, dass Alle, welche gut essen, auch gern essen, aber nicht, dass Alle, die gern essen, auch gut essen. Lälius ass immer gut. (§ 25.) Was heisst gut? Läcilius mag es sagen:

„Gekocht und gewürzt.“

Aber nenne die Hauptsache bei der Mahlzeit:

„Ein verständig Gespräch.“

Was hat man davon?

„Willst Du es wissen? das Vergnügen“

Denn er kam zur Mahlzeit, um mit ruhigem Gemüth die Bedürfnisse der Natur zu befriedigen. Er bestreitet deshalb mit Recht, dass Gallonius je gut gespeist habe; mit Recht nennt er ihn elend, weil er sein ganzes Streben darauf richtete. Niemand wird von ihm leugnen, dass er gern gegessen; warum also nicht gut? Weil das „gut“ das Rechte, das Mässige, das Anständige ist, und weil Jener schlecht, unanständig, schändlich und hässlich speiste und deshalb nicht gut. Auch stellte Lälius den feinen Geschmack des Sauerampfers nicht über den des Stör von Gallonius, aber der feine Geschmack selbst war ihm gleichgültig, und dies wäre nicht gewesen, wenn er das höchste Gut in die Lust gesetzt hätte. [68])

---

[67]) P. Gallonius war ein reicher ausschweifender Römer um 130 v. Chr., welcher zuerst in Rom den Stör als einen Leckerbissen bei Mahlzeiten einführte. Es bleibt indess zweifelhaft, ob mit dem Worte *acipenser* der Fisch gemeint ist, der bei uns jetzt Stör genannt wird, da der heutige Stör zu den gröbern und wenig wohlschmeckenden Fischen gehört.

[68]) Hier tritt der in Erl. 64 angedeutete zweite, aus dem sittlichen Motiv entnommene Einwand Cicero's ganz deutlich hervor; allein in einer völlig unzureichenden

Kap. IX. Die Lust ist also fernzuhalten, nicht blos um das Rechte zu thun, sondern auch, um geziemend mässig zu sprechen.[69] (§ 26.) Kann man also das für das höchste Gut im Leben erklären, was nicht einmal bei der Mahlzeit dafür gelten kann? In welcher Weise spricht nun der Philosoph weiter über die drei Arten der Begierde? Die einen sollen die natürlichen und nothwendigen, die andern die natürlichen, aber nicht nothwendigen und die dritte die weder natürlichen noch nothwendigen sein. Zunächst hat er hier nicht sorgfältig eingetheilt; aus zwei nur vorhandenen Arten hat er drei gemacht; dies ist kein Eintheilen, sondern ein Zerreissen. Wer das Eintheilen gelernt hat, was Epikur verachtet, würde sagen: Es giebt zwei Arten von Begierden: natürliche und eitle, und von der natürlichen zwei Unterarten, die nothwendigen und die nicht nothwendigen; dann wäre es richtig gewesen, denn es ist ein Fehler bei dem Eintheilen, die Unterart zu der Art zu stellen. (§ 27.) Indess mag dies sein, da er die Feinheit der Erörterung verschmäht und verworren spricht; es mag dies hingehn, sofern nur seine Gedanken wahr sind. Aber ich kann es schon nicht billigen, sondern höchstens dazu schweigen, wenn ein Philosoph von der Beschränkung der Begierden spricht. Kann die Begierde wohl beschränkt werden? Vielmehr soll sie beseitigt und mit der Wurzel ausgerissen werden. Denn wie könnte man von dem, in dem die Begierde besteht, sagen, er solle in der rechten Weise begierig sein? Dann gäbe es auch einen Geizigen,

---

Form als blosse Behauptung, womit natürlich das System Epikur's nicht widerlegt werden kann. Diese ganz in das Sittliche abschweifende Erörterung ist eine eigene Zuthat Cicero's, wie man aus den Beispielen erkennt, und zeigt, wie wenig er verstand, seine griechischen Quellen zu ergänzen.

[69]) Dieses „geziemend mässig sprechen" *(loqui deceat frugaliter)* ist ein sonderbarer Gegensatz von „recht handeln" *(recta sequi)*; er erklärt sich vielleicht dadurch, dass er sich auf das frugale Gespräch bei dem frugalen Mahle bezieht, was oben (§ 25) erwähnt worden ist. Dies scheint der gleich folgende Satz, der von der Mahlzeit spricht, zu bestätigen.

aber mit Maass, und einen Ehebrecher, der Maass hielte, und einen Schwelger von gleicher Art. Was ist das für eine Philosophie, die der Schlechtigkeit nicht den Untergang setzt, sondern sich mit einer Mässigung der Fehler begnügt.[69 b]) Ich kann bei dieser Eintheilung wohl die Sache billigen, aber die richtige Form fehlt. Er mag dies Bedürfnisse der Natur nennen und den Namen der Begierde für die Fälle aufsparen, wo er vom Geize, von der Unmässigkeit und den grössten Lastern spricht, um sie auf Tod und Leben anzuklagen. (§ 28.) Indess spricht er hierüber ungebundener und öfter, was ich zwar nicht tadeln kann, da ein so grosser und bedeutender Philosoph seine Aussprüche auch muthig vertheidigen muss; allein er geräth doch dadurch, dass er die Lust, welche alle Welt darunter versteht, vorzugsweise lebhaft in Schutz zu nehmen scheint, mitunter in grosse Verlegenheit, und es scheint, dass er, wenn die Menschen es nicht erführen, selbst das Schlechteste der Lust wegen zu begehen bereit wäre.[70]) Wenn er dann erröthet, denn die Macht der Natur ist gar gross, so hilft er sich damit, dass er bestreitet, die Lust des Schmerzlosen könne gesteigert werden. Und wendet man ein, dass diese Schmerzlosigkeit nicht Lust genannt werden könne, so antwortet er: Ich will auf den Namen nicht bestehen. — Wie aber, wenn die Sache eine durchaus andere ist? — Ich werde, antwortet er, dann Viele, ja Unzählige finden, die nicht so spitzfindig und lästig sind, wie Ihr seid, und die ich leicht von Allem, was ich will, überzeugen kann. — Aber kann man zweifeln, dass, wenn die Schmerzlosigkeit die

---

[69 b]) Dieser Angriff auf die Begierden gilt den Affecten (πάθη) im Sinne der Stoiker, welche im Gegensatz gegen Aristoteles keinen Affect zuliessen, sondern jeden schon als ein Uebermaass der Begierden, für unsittlich erklärten. Unter Begierde ist also nicht das Begehren und Wollen überhaupt zu verstehn, was jede Schule anerkennen muss.

[70]) Die Widerlegung des Cicero wird hier verworren; er mengt die bisher behandelten zwei Einwürfe bunt durcheinander. Es scheint, dass hier Cicero aus zwei verschiedenen griechischen Quellen excerpirt hat und dadurch zu Wiederholungen veranlasst worden ist.

höchste Lust ist, die Lustlosigkeit der höchste Schmerz ist? Weshalb zieht er nicht diesen Schluss? — Weil das Gegentheil des Schmerzes nicht die Lust, sondern die Schmerzlosigkeit ist. [71])

Kap. X. (§ 29.) Wie muss man sich wundern, dass dieser strenge und ernste Philosoph nicht einsieht, dass diejenige Lust, die er näher als die bezeichnet, welche durch den Gaumen, durch die Ohren und Anderes genossen werde, was man nicht nennen kann, ohne „mit Respect zu vermelden“ vorauszuschicken; dass also diese Lust, welche er für das alleinige Gut anerkennt, nach seiner eigenen Lehre nicht einmal begehrenswerth ist, weil es zur höchsten Lust genügen soll, dass man frei von Schmerzen sei. Was sind dies für Widersprüche! [72]) (§ 30.) Hätte er definiren und eintheilen gelernt, hielte er den Sinn der Rede und den Sprachgebrauch fest, so würde er niemals in solche Schwierigkeiten sich verwickelt haben. Nun sehe man, wie er sich hilft! Was kein Mensch Lust nennt, das heisst bei ihm so; was zwei Dinge sind, macht er zu einem. Diese Lust in Bewegung, wie er jene sanfte und gleichsam süsse Lust nennt, verdünnt er mitunter so, dass man den Manius Curius [73]) zu hören glaubt, und mitunter lobt er sie

---

[71]) Dieser letzte Satz ist als eine Entgegnung Epikur's zu nehmen, bei der es nur auffällt, dass Cicero ihre Widerlegung unterlässt, obgleich die Entgegnung sich hören lässt; denn die Schmerzlosigkeit ist das contradictorische und die Lust das conträre Gegentheil des Schmerzes. Indess bleibt Cicero doch im Rechte, da sich auch umgekehrt von dem Indifferenzpunkte sagen lässt, dass das Gegentheil der Lust nicht der Schmerz, sondern die Lustlosigkeit sei, wo dann die Schmerzlosigkeit und die Lustlosigkeit dasselbe sind und zusammenfallen.

[72]) Hier hat Cicero ganz Recht. Durch die Aufnahme der Schmerzlosigkeit als höchstes Gut ist die Lehre Epikur's in einen Zwiespalt gerathen, der schon in Erl. 39 angedeutet worden ist, und der von Cicero hier geschickt ausgebeutet wird.

[73]) Manius Curius Dentatus besiegte 230 den Pyrrhus, König von Epirus. Er war arm und enthaltsam

wieder so, dass er erklärt, kein Gut neben ihr zu kennen. Solche Reden sind nicht von dem Philosophen, sondern von dem Censor zu unterdrücken; denn der Fehler liegt nicht blos in den Reden, sondern auch in der Gesinnung. Er tadelt die Schwelgerei und Verschwendung nicht, sobald sie nur frei von Furcht und schrankenloser Begierde ist. Er scheint hier Schüler zu suchen, die, um Wüstlinge werden zu können, zuvor Philosophen werden wollen. (§ 31.) Der Ursprung des höchsten Guts wird, glaube ich, von dem ersten Entstehen der lebenden Wesen entnommen. Jedes Geschöpf erfreut sich mit seiner Geburt an der Lust, begehrt danach, als dem Guten, und verabscheut den Schmerz als das Uebel.[74]) Epikur meint nun, dass man das Gute und das Uebel am besten bei den Geschöpfen kennen lernen könne, die noch nicht verdorben sind. Auch Du hast Dich so ausgesprochen, und es sind dies Eure Worte. Aber wie vieles Falsche steckt nicht darin! Nach welcher Lust von beiden, nach der in Ruhe oder in Bewegung, wird der wimmernde Knabe über das höchste Gut und Uebel entscheiden? Denn wir müssen ja, so Gott will, von Epikur das Reden lernen! Soll es nach der Lust in Ruhe geschehen, so will allerdings die Natur, dass sie sich erhalte, und ich gebe dies zu; soll es nach der in Bewegung geschehen, was Ihr doch sagt, so darf auch die schlechteste Lust nicht vorbeigelassen werden, und gleichzeitig soll jenes kaum geborne Geschöpf sich auch nicht von jener höchsten Lust abwenden, die von Dir in die Schmerzlosigkeit gesetzt wird. (§ 32.) Allein Epikur hat diesen Beweisgrund gar nicht von den kleinen Kindern oder Thieren hergenommen, die er für die Spiegelbilder der Natur hält; denn er sagt nicht, dass diese unter Führung der Natur nach dieser Lust der Schmerzlosigkeit verlangen; denn diese Schmerzlosigkeit kann in der Seele kein Begehren erwecken, noch ihr einen Anstoss geben. Deshalb verfällt hier auch Hieronymus in denselben Fehler.

---

und verschmähte das, was samnitische Gesandte ihm anboten.

[74]) Dieser Satz könnte als die eigene Ansicht des Cicero genommen werden, allein in Wahrheit wiederholt Cicero damit nur die Begründung des Epikur.

Nur das treibt, was den Sinn durch Lust erweicht; deshalb benutzt Epikur auch immer nur diese Lust, wenn er beweisen will, dass die Lust von der Natur begehrt werde; es ist aber nur die Lust in Bewegung, welche die kleinen Kinder und die Thiere an sich lockt, aber nicht jene Lust in Ruhe, welche nur in der Schmerzlosigkeit besteht. Wie vereinigt es sich, von der einen Lust die Natur ausgehn zu lassen und in die andere das höchste Gut zu setzen? [75])

Kap. XI. (§ 33.) Den Thieren kann ich überdem kein Urtheil hier zugestehn; denn wenn sie auch nicht verdorben sind, so können sie es doch werden. Mancher Stab ist absichtlich gebogen oder gekrümmt, mancher aber von Natur so; also ist die Natur der wilden Thiere nicht durch schlechte Zucht, aber von selbst schecht geworden. Auch treibt die Natur das Kind nicht, dass es nach der Lust verlange, sondern nur, dass es sich selbst liebe und sich unversehrt und gesund erhalte. Jedes Geschöpf liebt gleich mit seiner Geburt sich und alle seine Theile; die beiden wichtigsten, die Seele und den Körper, bewahrt es vor Allem; dann auch die Theile von beiden. In der Seele und in dem Körper ist Manches hervortretend, mit dessen oberflächlicher Erkenntniss beginnt es zu unterscheiden, verlangt nach dem, was von Natur das erste Begehrenswerthe ist, und verabscheut dessen Gegentheil. [76])

---

[75]) Cicero hat in diesem Kapitel einen neuen Einwand aufgestellt, der gegen die Art gerichtet ist, wie Epikur seine Lehre begründet. Bisher hatte er nur gegen den Inhalt dieser Lehre gekämpft und daran getadelt, dass die Schmerzlosigkeit mit der wirklichen Lust identificirt und dass die sittlichen Motive des Handelns von Epikur ganz übersehen werden; jetzt wendet er sich aber gegen die Beweise, welche Epikur zur Begründung seiner Lehre aufgestellt hat, und zeigt allerdings mit Recht, dass die von den Trieben der neugebornen Kinder hergenommene Begründung nur für die eigentliche Lust passt, aber nicht für die Schmerzlosigkeit, mag man sie als Indifferenzpunkt oder als sittlichen Zustand auffassen.

[76]) Das erste Begehrenswerthe *(prima naturae)* ist ein Begriff, der wesentlich den Stoikern angehört, und auf den sie ihre Ethik basiren. Er wird deshalb erst im dritten

(§ 34.) Ob in diesen ersten natürlichen Regungen schon die Lust enthalten sei, wird viel bestritten. Meint man aber, dass es ausser der Lust nichts gebe, keine Glieder, keine Sinne, keine Bewegung der Gedanken, keinen unverletzten Körper, keine Gesundheit, so kann ich dies nur für die grösste Unwissenheit halten. Von dieser Hauptsache muss aber nothwendig die ganze Lehre vom Guten und Uebel ausgehn. Polemo und schon vor ihm Aristoteles haben jene oben erwähnten natürlichen Regungen für das Erste gehalten. Daraus ist die Ansicht der ältern Akademiker und Peripatetiker hervorgegangen, wonach ihnen ein Leben nach der Natur für das höchste Gut galt, d. h. ein Leben, wo man unter Innehaltung der Tugend das erste Naturgemässe geniesst. Kallipho verband mit der Tugend nur die Lust, Diodor aber die Schmerzlosigkeit. Von allen diesen Männern ist das höchste Gut hiernach folgerecht bestimmt worden, dagegen gilt dem Aristipp als solches nur die einfache Lust und den Stoikern die Uebereinstimmung mit der Natur, was nach ihnen das tugendhafte, d. h. einfache Leben ist, und was sie näher dahin bestimmen, dass es ein Leben sei, wobei man die Vorgänge kennt, welche naturgemäss erfolgen, und das wählt, was der Natur entspricht, das Entgegengesetzte aber zurückweist. (§ 35.) So giebt es drei Endziele ohne Sittlichkeit: eins bei Aristipp, ein anderes bei Hieronymus, ein drittes bei Karneades; ferner drei Ziele, wo das Sittliche noch mit etwas Anderem verbunden ist, nämlich bei Polemo, Kallipho und Diodor. Ein Ziel, das von Zeno, ist einfach und besteht lediglich in dem Geziemenden, d. h. dem Sitt-

---

Buche seine Erläuterung erhalten; hier nur so viel, dass diese „ersten natürlichen Triebe oder Begehren" von Cicero nicht mit den Trieben nach Lust für identisch behandelt werden; sie gehen nur auf Erhaltung des Lebens und der Unversehrtheit, also nicht geradezu auf die Lust; deshalb konnten auch die Stoiker sie für ihre Moral benutzen. — Allerdings ist es sehr zweifelhaft, ob diese Unterscheidung begründet ist; denn auch das Leben und das vollständige und unverletzte Leben (die Gesundheit) ist, genauer betrachtet, eine Quelle wahrer Lust. Cicero selbst erwähnt dieses Bedenken.

lichen; denn Pyrrho, Aristo und Herillus sind schon längst verlassen. Alle Andern bleiben folgerecht, und ihr Letztes entspricht ihrem Anfange; so galt dem Aristipp die Lust, dem Hieronymus die Schmerzlosigkeit und dem Karneades die Befriedigung der Grundtriebe der Natur für das Letzte und Höchste.[77])

Kap. XII. Allein da Epikur als das erste Empfehlenswerthe die Lust angenommen hat, so hätte, wenn er die Lust des Aristipp gemeint, dasselbe höchste Gut wie dieser festhalten sollen, und hätte er die Lust des Hieronymus gemeint, so hätte er diese auch als erstes Empfehlenswerthe aufstellen sollen. (§ 36.) Denn wenn er sagt, dass durch die Sinne selbst die Lust für ein Gut und der Schmerz für ein Uebel erklärt werde, so räumt er den Sinnen mehr ein, als die Gesetze uns gestatten, wenn wir Richter in Privatstreitigkeiten sind. Denn wir dürfen da über nichts urtheilen, wozu wir nicht ermächtigt sind, und es ist nutzlos, dass die Richter bei dem Eröffnen ihres Spruches zuzusetzen pflegen, „insofern dies zu meiner Entscheidung gehört". Denn wenn dies auch nicht dazu gehörte, so bliebe es auch ohne diesen Zusatz eine Entscheidung. Worüber urtheilen denn die Sinne? Ueber süss und bitter, glatt und rauh, über nah und fern, über stehn und gehn, über viereckig und rund. (§ 37.) Einenrichtigen Ausspruch wird daher erst die Vernunft verkünden, indem sie dabei zunächst die Kenntniss der göttlichen und menschlichen Dinge benutzt, welche man wahrhaft die Weisheit nennen kann, und dann die Tugenden hinzunimmt, welche die Vernunft für die Herrscher von allen Dingen erklärt, während Du sie nur als Diener und Begleiter der Lust willst gelten lassen. Der Ausspruch von Allem diesem wird zunächst über die Lust dahin ergehn, dass sie nichts enthalte, um ihr allein den Sitz im höchsten Gute einzu-

[77]) Diese Darstellung der verschiedenen ethischen Systeme der Schulen ist hier nur Vorbereitung, um die Widerlegung Epikur's von Neuem zu beginnen; die Erläuterung dieser kurzen Andeutungen würde hier zu weit führen; das Meiste wird bei Darstellung der Lehre der Stoiker und Akademiker im 3., 4. und 5. Buche wiederkehren und da seine Erläuterung erhalten.

räumen, was wir suchen, und dass sie auch nicht der Art sei, um sie der Sittlichkeit hinzuzufügen. Ebenso wird der Ausspruch über die Schmerzlosigkeit lauten. (§ 38.) Auch Karneades wird verworfen werden, und es wird überhaupt keine Lehre über das höchste Gut gebilligt werden, welche die Lust oder Schmerzlosigkeit hineinnimmt oder die Sittlichkeit daraus weglässt. Es werden deshalb nur zwei Annahmen zur gründlichen Erwägung übrig bleiben: entweder nimmt die Vernunft an, dass nur das Sittliche als das Gut gelten könne und nur das Schlechte als das Uebel, während alles Uebrige entweder von gar keiner Bedeutung ist oder nur so viel gilt, dass es weder zu begehren noch zu verabscheuen, sondern nur zu wählen oder abzulehnen ist, oder sie wird derjenigen Ansicht den Vorzug geben, wo die Sittlichkeit mit den Grundtrieben der Natur geschmückt und mit der Vollkommenheit des ganzen Lebens bereichert sich darstellt. Sie wird hier um so sicherer entscheiden, wenn sie erkannt haben wird, ob der Streit sich nur um Worte oder um die Sache dreht. [78]

Kap. XIII. (§ 39.) Dem Ansehn der Vernunft folgend, will ich dasselbe thun. Ich werde, so viel ich kann, die Streitfragen vermindern und alle jene einfachen Ansichten, die nichts von Tugend mit sich führen, für nicht zur Philosophie gehörig ansehn; zunächst also die des Aristipp und aller Cyrenaiker, die sich nicht scheuen, das höchste Gut in diejenige Lust zu setzen,

---

[78]) Auch die Ausführungen in diesem Kapitel sind keine Widerlegungen des Epikur, sondern Behauptungen, wo eine so viel gilt als die andere oder auch nicht gilt. Cicero hat dieselben wahrscheinlich aus griechischen Werken entnommen, wo sie eine andere Stelle einnahmen. Die beiden Systeme, die er hier allein anerkennen will, sind das der Stoiker, und das der alten Akademiker und Peripatetiker. Die Stoiker kennen als höchstes Gut nur die Tugend, die alten Akademiker nehmen auch die Grundtriebe (*prima naturae*) hinzu, um der natürlichen Lust noch einen Raum zu gewähren, der bei den Stoikern ganz fehlt. Der im Text gemachte Unterschied zwischen Begehren und Wählen gehört in die Lehre der Stoiker und wird im dritten Buche seine Erläuterung erhalten.

welche wesentlich in der Sinnenlust besteht, und welche die Schmerzlosigkeit verwerfen. (§ 40.) Sie erkennen nicht, dass, so wie das Pferd zum Laufen, der Stier zum Pflügen, der Hund zum Aufspüren, so der Mensch, wie Aristoteles sagt, zu zweierlei von Natur bestimmt ist: zum Erkennen und zum Handeln, gleich einem sterblichen Gotte. Sie wollen vielmehr, dass dieses göttliche Geschöpf wie ein träges und schwaches Vieh nur zur Weide und zur Lust des Zeugens geboren sei; das Verkehrteste, was sich denken lässt. (§ 41.) So viel gegen Aristipp, welcher diejenige Lust, die allein wir Alle so nennen, nicht blos für die höchste, sondern auch für die einzige erklärt.[79]) Ihr habt allerdings eine andere Ansicht, indess hat Epikur, wie gesagt, Unrecht; weder die Gestalt des menschlichen Körpers, noch die vortreffliche Beschaffenheit seines Geistes deuten dahin, dass der Mensch nur allein dazu geboren sei, um die Lust zu geniessen. Ebenso wenig kann man dem Hieronymus beistimmen, dem die Schmerzlosigkeit für das höchste Gut gilt, wie auch Ihr manchmal oder vielmehr nur zu oft behauptet; denn wenn der Schmerz das Uebel ist, so genügt nicht die Freiheit vom Uebel zum glücklichen Leben. Dies durfte eher ein Ennius sagen:

„Dem geht es zu gut, der an keinem Uebel leidet."[80])

Wir finden das glückliche Leben nicht in der blossen Abhaltung des Uebels, sondern in der Gewinnung des Guten und suchen es nicht im Nichtsthun, mag man sich dabei freuen, wie Aristipp, oder schmerzlos sein, wie Hieronymus sagt, sondern in der Thätigkeit und Betrachtung. (§ 42.) Dasselbe lässt sich gegen das höchste Gut des Karneades[81]) sagen, was er weniger aus Ueber-

---

[79]) Diese Widerlegung des Aristipp ist ebenso schwach wie das Vorhergehende. Sie stützt sich nur auf das sittliche Gefühl, welches sich gegen solche Lehre auflehnt; allein es ist schon erwähnt, dass mit solcher blossen Berufung auf Gefühle, ohne tiefere Begründung, keine philosophische Lehre widerlegt werden kann.

[80]) Es ist ein Vers aus der „Hekuba" von Euripides, welche Ennius für die Römer lateinisch bearbeitet hat.

[81]) Karneades aus Cyrene, gest. 128 v. Chr., war Schüler und Nachfolger des Hegesinus in der Akademie.

zeugung aufstellte, als um den Stoikern, mit denen er Krieg führte, zu widersprechen; indess ist es doch der Art, dass, wenn man es der Tugend hinzufügt, es auf Beistimmung Anspruch machen und das glückliche Leben vollständig darstellen kann, um welches es hier sich handelt. Denn wenn man mit der Tugend die Lust verbindet, die für sich allein von der Tugend nur gering geschätzt wird, oder die Schmerzlosigkeit, die zwar frei vom Uebel, aber doch nicht das höchste Gut ist, so macht man einen Zusatz, der zwar nicht zu billigen ist, von dem ich aber nicht einsehe, weshalb man diese Verbindungen nur so schwach und eingeschränkt eintreten lässt. Beinahe scheint es, als müsste das erst erkauft werden, was der Tugend zugesagt wird; deshalb wird ihr zunächst nur das Werthloseste zugefügt; dann immer nur Einzelnes, statt dass sie Alles, was die Natur als das Erste gebilligt hat, mit der Sittlichkeit hätten verbinden sollen. (§ 43.) Wenn Aristo und Pyrrho dergleichen überhaupt für nichtig erklären, weil nach ihnen zwischen der kräftigsten Gesundheit und der schwersten Krankheit kein Unterschied besteht, so hat man mit Recht schon längst aufgehört, gegen sie zu streiten. Nach ihnen soll in der einen Tugend alles Andere enthalten sein; sie beraubten sie deshalb aller Auswahl der Dinge und liessen ihr nichts, woraus sie entstehn und worauf sie sich stützen könnte; damit vernichteten sie gerade die Tugend, die sie so heftig in Schutz nahmen. Herillus bezog dagegen Alles auf die Wissenschaft; damit erfasste er wohl ein einzelnes Gut, aber weder das beste noch das, wonach man das Leben zu leiten vermag. Deshalb ist seine Ansicht längst verworfen worden, denn seit Aristipp hat man nicht mehr darüber gestritten.[82])

Er gilt als der Stifter der 3. Akademie und hat ihre Skepsis vollständig ausgebildet. Es wird im Fortgange seiner noch ausführlicher gedacht werden.

[82]) Auch die Ausführungen in diesem Kapitel gehören nicht in dieses Buch, was nur mit der Widerlegung der Lehre Epikur's sich beschäftigen soll. Es ist deshalb nicht unwahrscheinlich, dass die Kap. XI. bis XIII. nicht Excerpte aus griechischen Quellen darstellen, sondern eigne Ausführungen Cicero's sind, in welche er gerieth, um

Kap. XIV. So bleibt nur Ihr noch übrig; denn mit den Akademikern ist schwer zu streiten, da sie nichts fest behaupten, sondern, gleichsam an der sichern Erkenntniss verzweifelnd, nur dem folgen, was als wahrscheinlich erscheint.[82b]) (§ 44.) Epikur macht dagegen mehr zu schaffen, weil seine Lust von doppelter Art ist, und weil nicht blos er, sondern auch seine Freunde und viele Spätere seine Ansicht vertheidigt haben, und ich mir nicht erklären kann, wie auch das Volk, was zwar das geringste Ansehn, aber die grösste Macht hat, es mit denselben halten kann. Wenn diese Ansichten nicht widerlegt werden, so muss man alle Tugend, alle Ehrbarkeit, alles wahre Lob aufgeben. So bleibt also nach Beseitigung der andern Ansichten nicht mehr der Kampf zwischen mir und Torquatus übrig, sondern der zwischen der Tugend und der Lust. Auch Chrysipp, ein Mann von Scharfsinn und Fleiss, verschmäht diesen Kampf nicht und verlegt die ganze Entscheidung über das höchste Gut in eine Vergleichung beider. Ich meine aber, dass, wenn ich gezeigt haben werde, dass das Sittliche ein Gegenstand ist, der um seiner eignen Kraft und um seiner selbst willen zu erstreben ist, dann Euer ganzes Lehrgebäude zusammenfällt. Deshalb werde ich zuerst kurz, wie es die Zeit verlangt, feststellen, welcher Natur das Sittliche ist, und dann zu alle dem, so weit mich mein Gedächtniss nicht verlässt, übergehn, was Du, Torquatus, gesagt hast.[82c]) (§ 45.) Ich verstehe also unter dem Sittlichen das, was nach Abzug alles Nutzens, ohne

---

seine Belesenheit zu zeigen, obgleich sie zur Widerlegung Epikur's beinahe gar nichts beitragen.

[82b]) Unter Akademikern sind hier die Neu-Akademiker zu verstehn, welche der Skepsis zugethan waren.

[82c]) Cicero kommt also behufs Widerlegung des Epikur hier nochmals auf das Sittliche zurück, obgleich er dasselbe schon früher in Kap. IX. gegen Epikur benutzt hat. Dies zeigt, wie wenig geordnet die Darstellung Cicero's in diesem Buche ist. Offenbar mag der Umstand, dass Cicero hier mehrere griechische Quellen excerpirte, der Ordnung geschadet haben; es ist deshalb anzunehmen, dass Cisero sich nicht blos auf das Werk Chrysipp's „Ueber das letzte Ziel" (περι τελους) beschränkt

allen Lohn und Vortheil, um seiner selbst willen mit Recht gelobt werden kann. Seine Beschaffenheit kann nicht sowohl durch die hier gegebene Definition, obgleich vielleicht ein wenig, als vielmehr durch das übereinstimmende Urtheil Aller und aus den Bestrebungen und Thaten der besten Menschen ersehen werden, die gar Vieles nur aus dem einen Grunde verrichten, weil es sich ziemt, weil es recht, weil es sittlich ist, wenn auch kein Vortheil dabei abgesehen werden kann.[83]) Denn die Menschen unterscheiden sich neben vielem Andern vorzüglich dadurch von den Thieren, dass die Natur sie mit Vernunft begabt hat und dass sie einen scharfen, kräftigen Geist besitzen, der Vieles schnell mit einem Male übersehen kann, der gleichsam ausspürend sowohl die Ursachen wie die Folgen der Dinge erkennt, Aehnlichkeiten herausfindet, das Getrennte vereinigt, an das Gegenwärtige das Kommende knüpft und den ganzen Zustand des spätern Lebens zusammenfasst. Diese Vernunft lässt die

---

hat, wie vielfach angenommen wird. Jedenfalls hat er auch Karneades' Schriften benutzt.

[83]) Auch hier geht Cicero nicht tief genug. Die Motive fremder Handlungen lassen sich nie unmittelbar erkennen; und da bei allem Tugendhaften auch ein Nutzen herauskommen kann, so ist bei keiner fremden Handlung mit Bestimmtheit zu behaupten, dass sie aus sittlichen Motiven hervorgegangen sei. Es bleibt also nur die Selbstbeobachtung bei dem eignen Handeln, und hier tritt allerdings dieses sittliche Motiv mitunter hervor, wenn auch seltener, als das Motiv der Lust. Hierauf also allein, auf die Selbstwahrnehmung dieser Thatsache, kann die Widerlegung Epikur's begründet werden So wie Cicero sie vorträgt, könnte Epikur sofort mit seinem Einwande kommen, dass diese Handlungen aus Motiven der Lust hervorgegangen seien, wie das bereits in Buch I. § 36 von Torquatus aufgefasst worden ist. — Auch die Definition des Sittlichen, mit der das Kapitel beginnt, ist fehlerhaft; denn sie ist nur tautologisch. Das Sittliche *(honestum)* wird darin nur auf das Lobenswerthe *(quod laudari potest)* zurückgeführt. Dergleichen zeigt, dass Cicero für scharfe philosophische Untersuchungen völlig unfähig war; er dreht sich immer nur auf der Oberfläche herum.

Menschen einander aufsuchen und in Natur, Rede und Verkehr übereinstimmen. Sie beginnen mit der Liebe zu den Ihrigen und zu den Hausgenossen, gehn dann weiter und fügen sich erst der Gesellschaft ihrer Mitbürger und dann der aller Menschen an. So erinnert sich der Mensch, wie Plato dem Archytas[84]) schrieb, dass er nicht blos für sich selbst, sondern auch für das Vaterland und die Seinigen geboren ist, und dass für ihn selbst nur ein kleiner Theil dabei übrig bleibt. (§ 46.) Dieselbe Natur hat dem Menschen die Begierde nach der Erkenntniss des Wahren eingegeben, wie dann am leichtesten bemerkt werden kann, wenn man frei von Sorgen, sogar nach der Erkenntniss der Vorgänge am Himmel verlangt. Von diesen Anfängen ausgehend, liebt man die Wahrheit überall, d. h. das Zuverlässige, Einfache und Feste, und hasst das Eitle, Falsche und Trügerische, wie allen Betrug, Meineid, alle Bosheit und alles Unrecht. Diese Vernunft hat etwas Weites und Grossartiges in sich selbst, was mehr zum Befehlen wie zu dem Gehorchen eingerichtet ist; sie achtet Alles, was den Menschen treffen kann, nicht blos für erträglich, sondern für leicht; sie ist ein Hohes und Erhabenes, was nichts fürchtet, vor Niemandem zurückweicht und niemals besiegt wird. (§ 47.) Diesen drei Arten des Sittlichen[85]) folgt eine vierte von gleicher Schönheit und aus jenen dreien gebildet; in dieser wohnt die Ordnung und Mässigkeit. Wenn ihre Aehnlichkeit in der Schönheit und Würde der Formen erkannt ist, so erfolgt der Uebergang zum Anstand im Sprechen und Handeln; denn in Folge jener drei rühmlichen Eigen-

---

[84]) Archytas stammte aus Tarent, war Pythagoräer und mit Plato befreundet. Die hier erwähnte Stelle ist noch im 9. Briefe Plato's wörtlich auf uns gekommen. Plato benutzt sie aber da nicht zu der Begründung des Begriffes des Sittlichen, sondern giebt sie nur als eine Reflexion über das Sittliche einem Gesinnungsgenossen gegenüber.

[85]) Diese drei Arten sind die Tugenden der Tapferkeit, der Gerechtigkeit und Weisheit. Die beiden ersten hat Cicero nicht streng auseinander gehalten. Auch hier ist ihm manche Flüchtigkeit untergelaufen.

schaften scheut sie jede Dreistigkeit, wagt sie Niemanden durch freche Worte oder Handlungen zu verletzen und fürchtet jede unmännliche Handlung und Rede.[86]

Kap. XV. (§ 48.) Damit hast Du, mein Torquatus, das Bild der Sittlichkeit nach ihrem ganzen Inhalt und ihrer Vollendung; sie ist ganz in jenen vier Tugenden enthalten, die auch Du genannt hast. Dein Epikur sagt, dass er nicht verstehe, was sie und wie sie nach Denen beschaffen sein sollen, welche die Sittlichkeit zum Maassstab des höchsten Guts machen, da, wenn Alles auf die Sittlichkeit bezogen werde, ohne dass eine Lust in ihr enthalten sei, man damit nur ein leeres Wort-

---

[86]) Diese Ausführungen über die Natur des Sittlichen sind ohne allen philosophischen Werth. Sie werden von einem sittlichen Gemüthe gern vernommen, weil die eignen Empfindungen darin widerhallen; allein ein Gegner wie Epikur ist damit nicht zu widerlegen. Indem dieses Sittliche hier ausdrücklich auf die Vernunft gestützt wird, tritt der Ausführung sofort das Bedenken entgegen, dass die Vernunft, als die blosse Kraft des Denkens, den Inhalt des Seienden nicht aus sich selbst erzeugen kann; deshalb sind jene vier Cardinaltugenden auch aus einer ganz andern Quelle entsprungen, und die Vernunft ist hier wie überall nur im Stande, aus dem Einzelnen der sittlichen wie der natürlichen Welt, die Begriffe und Gesetze auszusondern, welche den Gegenstand der Wissenschaft des Sittlichen bilden, aber sie kann das Sittliche selbst nicht hervorbringen. Das zweite Bedenken ist, dass die Vernunft, als das blosse Denken, nicht vermag den Willen zu bestimmen, sondern dass dies nur mit Hülfe der Gefühle möglich ist. Selbst Kant hat deshalb das Gefühl der Achtung herbeinehmen müssen, um den kategorischen Imperativ zu verwirklichen. — Beide Bedenken blieben indess dem Cicero völlig unbekannt; er gleicht dem Moralprediger auf der Kanzel, dem es nur darauf ankommt, die Tugenden zu preisen, aber nicht sie philosophisch zu begründen. Dieser Mangel wird indess nicht blos Cicero, sondern wahrscheinlich auch seine griechischen Quellen treffen, denn es wird sich ergeben, dass auch die Stoiker das Sittliche wenig anders, wie Cicero hier thut, begründen können.

geklingel mache (dies sind seine eignen Worte); er wisse und begreife nicht, welche Regeln unter dieser Sittlichkeit enthalten sein könnten. Nach dem Sprachgebrauch gelte nur das für sittlich, was durch den Beifall der Menge Ruhm gewähre; und ein solches sei allerdings oft angenehmer als andere Lust; allein trotzdem werde es doch nur der Lust wegen begehrt. (§ 49.) Du siehst, wie weit hier die Ansichten auseinander gehn. Ein bedeutender Philosoph, der nicht blos Griechenland und Italien, sondern auch die ganze Barbarenwelt in Aufregung versetzt hat, will nicht wissen, was das Sittliche sei, wenn es nicht die Lust sein solle, man müsste denn das darunter verstehn, was im Gerede der Menge gepriesen werde. Ich halte indess letzteres oft für schlecht, und wenn es dies einmal nicht ist, so ist es doch nur dann nicht schlecht, wenn die Menge das an sich Rechte und Lobenswerthe lobt, und es kann nicht deshalb, weil es Viele loben, als das Sittliche gelten, sondern weil es der Art ist, dass, auch wenn die Menschen es nicht kennten oder schwiegen, es dennoch seiner Schönheit und Gestalt wegen lobenswerth bleiben würde.[87] Deshalb sagt derselbe Philosoph, besiegt von der Natur, der er nicht widerstehn kann, an einem andern Ort das, was auch Du vorher ausgesprochen hast, nämlich dass ein angenehmes Leben ohne Sittlichkeit nicht möglich sei. (§ 50.) Was meint er also hier mit Sittlich? Etwa dasselbe wie Angenehm? so dass es also hiesse: Man

---

[87] Das Lob und der Beifall der Menge wird hier von Epikur und Cicero verächtlich abgelehnt. Epikur verfuhr hier consequent, aber Cicero nicht; denn hätte er die Frage näher erwogen, so würde er gefunden haben, dass dieser Inhalt, ebenso wie bei dem Recht, sich aus dem Denken und Wollen des Volkes entwickelt, d. h. aus dem Volksgeist, wie neuerlich auch Savigny anerkannt hat. Allerdings ist nicht jeder sogenannte öffentliche Beifall für ein solches Wollen des Volksgeistes zu halten; aber umgekehrt ist doch der Inhalt des Sittlichen nur aus diesen vereinzelten Stimmen zu erkennen. Das Nähere ist B. XI. 54 ausgeführt. — Dieser Mangel in der Erkenntniss der Natur des Sittlichen trifft indess nicht blos Cicero, sondern auch seine griechischen Quellen.

könne nicht sittlich leben, wenn man nicht sittlich lebe? Oder soll es nur den Beifall der Menge bedeuten? Dann könnte man also nach ihm ohne diesen nicht angenehm leben? Aber was Verkehrteres gäbe es wohl, als das Leben des Weisen von den Reden der Thoren abhängig zu machen? Was versteht er also hier unter Sittlich? Gewiss nur das, was um seiner selbst willen mit Recht gelobt werden kann. Denn geschähe es der Lust wegen, was wollte da ein Lob bedeuten, das man sich vom Fleischmarkt holen kann? Er ist nicht der Mann, der, wenn er hier des Sittlichen erwähnt und ein Leben ohne dasselbe nicht für angenehm gelten lässt, darunter jenen Beifall der Menge meinte, und dass dieser zum angenehmen Leben nöthig sein sollte, oder dass er irgend etwas Anderes darunter verstände, als das an sich Rechte, was um seiner Kraft und Natur und um seiner selbst willen gelobt wird.[88])

Kap. XVI. (§ 51.) Deshalb schienst Du mir, mein Torquatus, als Du sagtest, Epikur verkünde laut, es gebe ohne ein sittliches, weises und gerechtes Leben auch kein angenehmes Leben, selbst darauf stolz zu sein. So gross ist die Macht dieser Worte um der Würde und der Dinge willen, die sie bezeichnen, dass Du Dich gehoben fühltest, mitunter anhieltest und, uns anblickend, gleichsam behauptetest, die Sittlichkeit und Gerechtigkeit werde

[88]) Hier wird Epikur offenbar falsch beurtheilt. Er verlangt, dass man vielfach so handle, wie es von der Sittlichkeit seines Landes verlangt wird; aber er leugnet, dass dieses Handeln um sein selbst willen geschehen müsse, sondern sagt, dass das Motiv dafür lediglich die Lust sei, die mit dieser Art von Handeln sich am sichersten verbinde. Vergl. Buch 1. Kap. X. Deshalb ist das richtige Handeln bei Epikur seinem Inhalte nach wohl dem des sittlichen Handelns gleich; aber da das sittliche Motiv bei Epikur fehlt, so kann es auch nicht in dem Sinne Cicero's als ein sittliches gelten. Auch hier fehlt bei Cicero das tiefere Verständniss der Lehre Epikur's; sein eignes lebhaftes sittliches Gefühl benahm ihm die ruhige Beurtheilung; ein Fall, der nicht blos ihm, sondern auch vielen spätern grossen Philosophen und selbst Kant begegnet ist.

auch von Epikur mitunter gelobt. Wie schön stand Dir der Gebrauch dieser Worte an, ohne die man die ganze Philosophie entbehren würde! Denn nur aus Liebe zu diesen Worten, die Epikur nur selten nennt, zur Weisheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit und Mässigung haben die geistreichsten Männer sich dem Studium der Philosophie zugewendet. (§ 52.) „Der Augen Sinn," sagt Plato, „ist „der schönste in uns, und doch sieht man die Weisheit „damit nicht; welche feurige Liebe würde sie erwecken, „wenn man sie sehen könnte!" Weshalb wohl? Etwa weil sie pfiffig ist und am besten den Lüsten aufzubauen versteht? Weshalb wird die Gerechtigkeit gelobt? Oder woher kommt jenes vielgehörte alte Sprichwort: „Mit wem man im Dunkeln das Fingerspiel spielen kann?"[89]) Dieser Ausspruch für eine Sache reicht weit; man soll in allem Handeln auf die Sache, nicht auf die Zeugen sehn. (§ 53.) Denn nur unerheblich und schwach ist es, wenn Du sagtest, dass die Unredlichen durch ihre Gewissensbisse gepeinigt würden und durch die Furcht vor der Strafe, die sie entweder träfe oder deren Gefahr sie immer in Angst erhielte. Man braucht sich den schlechten Mann nicht furchtsam und schwachen Gemüths vorzustellen, so dass er bei seinen Thaten sich selbst peinigte und sich vor Allem fürchtete; vielmehr gehört auch Der hierher, welcher Alles klug auf die Nützlichkeit bezieht und scharfsinnig, gewandt und geübt leicht ausfindet, wie er heimlich ohne Zeugen und Mitwisser seinen Betrug verüben kann. (§ 54.) Meinst Du, dass ich von L. Tubulus[90]) spreche? der als Prätor den Prozess

---

[89]) Das Fingerspiel besteht darin, dass der Eine schnell eine Anzahl Finger seiner Hand ausstreckt und der Andere die Zahl derselben rathen muss. Es ist noch jetzt unter dem Namen *la Mora* in Italien gebräuchlich. Wird es im Dunkeln gespielt, so setzt es natürlich die höchste Ehrlichkeit auf Seiten dessen voraus, der die Finger ausstreckt.

[90]) L. Hostilius Tubulus war 142 v. Chr. Prätor und wird von Cicero häufig wegen seiner Verbrechen erwähnt. Er soll sich später im Gefängniss durch Gift das Leben genommen haben. Wegen P. Scävola ist Erl. 19 nachzusehn.

gegen die Mörder leitete, aber so offen sich bei der Entscheidung bestechen liess, dass der Volkstribun P. Scävola im nächsten Jahre bei dem Volke die Anfrage stellte, ob deshalb nicht eine Untersuchung eröffnet werden solle, und als das Volk diesem Antrage durch Beschluss beitrat, wurde vom Senat die peinliche Untersuchung dem Consul Cn. Caepio aufgetragen, so dass Tubulus selbst in die Verbannung ging und nicht zu antworten wagte; denn die Sache war allbekannt.

Kap. XVII. Es handelt sich also nicht um den Unsittlichen, sondern um den listigen Unsittlichen, wie es Q. Pompejus[91]) war, der das mit den Numantiern abgeschlossene Bündniss verleugnete; auch nicht um einen solchen, der vor Jedweden sich fürchtet, sondern hauptsächlich um einen solchen, der die Vorwürfe des Gewissens nicht beachtet und dem es ein Leichtes ist, dasselbe zum Schweigen zu bringen. Ein so versteckt und heimlich Handelnder verräth sich so wenig, dass er es sogar dahin bringt, über fremde Unthaten scheinbar sich zu betrüben. Was ist dies aber anders als Geriebenheit? (§ 55.) Ich entsinne mich, dass ich anwesend war, als P. Sextilius Rufus seinen Freunden erzählte, er sei der Erbe des Q. Fadius Gallus[92]), in dessen Testa-

---

[91]) Q. Pompejus war Consul 141 v. Chr. Er schloss 140 mit den Numantinern einen Vertrag, wonach sie sich unter für sie günstigen Bedingungen ihm ergeben sollten; später leugnete er den Vertrag ab, indess entging Pompejus der Strafe der Auslieferung, welche für solche Fälle bei den Römern galt.

[92]) Ueber Rufus und Gallus ist nichts Näheres bekannt. Das später genannte Voconische Gesetz von 169 oder 174 bestimmte, dass Frauenzimmer nicht zu Universalerben eingesetzt und auch kein Legat erhalten durften, was die Hälfte des Nachlasses übersteige. Das Gesetz konnte dadurch umgangen werden, dass der Testator den Erben bat, das Erbtheil dem Frauenzimmer abzutreten, und Cicero, der dieses Gesetz für ungerecht hielt, scheint diese Umgehung desselben gebilligt zu haben, weil er annahm, dass der Vater eine natürliche Pflicht habe, sein Vermögen der Tochter zu hinterlassen. Dies wird genügen, die Darstellung zu verstehen. Dunkel bleibt nur,

ment stand, dass dieser ihn gebeten habe, die ganze Erbschaft seiner Tochter zuzuwenden. Sextilius leugnete dies und konnte es ungestraft thun, denn wer sollte ihn widerlegen? Niemand von uns glaubte ihm, auch war es wahrscheinlicher, dass Derjenige lüge, der ein Interesse dabei hatte, als Jener, der geschrieben hatte, dass er um das gebeten habe, wozu er verpflichtet war. Sextilius fügte auch hinzu, dass er auf das Voconische Gesetz beeidigt, nicht wage, es zu verletzen, die Freunde müssten denn anderer Meinung sein. Ich war damals noch jung, aber es waren auch viele höchst angesehene Männer dabei, die sämmtlich der Meinung waren, dass er der Fadia nicht mehr zu geben brauche, als nach dem Voconischen Gesetze auf sie kommen könne. So behielt Sextilius die grosse Erbschaft, während er, wenn er der Ansicht Derer gefolgt wäre, die das Rechte und Sittliche allem Nutzen und Vortheile vorziehn, er nichts behalten haben würde. Glaubst Du nun etwa, dass er deshalb ängstlich und besorgt gewesen? Nichts weniger als dies, vielmehr war er bei seinem durch diese Erbschaft erlangten Reichthume glücklich darüber und hielt viel auf das Geld, was er nicht allein nicht gegen die Gesetze, sondern nach denselben erlangt hatte, und was Ihr selbst mit Gefahren aufsuchen lasst, weil

---

wie Sextilius hat etwas ableugnen können, was in dem Testament geschrieben stand. Es ist dies indess so zu verstehen, dass Sextilius nicht ableugnete, dass dies im Testamente stehe, aber wohl, dass Fadius ihn ausserhalb des Testaments gebeten habe, die Erbschaft der Tochter zu übergeben. Ohne dass diese Thatsache sich wirklich zugetragen, war diese blosse Erwähnung im Testamente nicht genügend, den eingesetzten Erben zu verpflichten. — Im Ganzen passt dieses Beispiel schlecht hierher. Um gegen Epikur die Macht des sittlichen Motivs geltend zu machen, hätten Fälle angeführt werden müssen, wo das sittliche Motiv nicht zweifelhaft ist und wo die That geschieht, obgleich sie ohne allen Schaden unterbleiben könnte. In dem Falle mit Sextilius hatte aber dieser nicht blos das Gesetz, sondern auch den Ausspruch angesehener Rechtsgelehrten für sich, so dass man seine That kaum als eine unsittliche ansehn kann.

man sich damit viele und grosse Freuden verschaffen könne. (§ 56.) Wenn daher Die, welche behaupten, dass das Rechte und Sittliche um sein selbst willen zu erstreben sei, sich um der Sitte und des Anstandes willen, in Gefahren stürzen, so wollt dagegen Ihr, die Ihr Alles nach der Lust bemesst, dass man sich in Gefahren stürze, um grosse Lust zu gewinnen und da, wo es sich um Bedeutendes und um grosse Erbschaften handle, weil man mit Gelde sich die meisten Genüsse verschaffen könne. Auch Euer Epikur muss, wenn er seinem höchsten Gute nachgehn will, so handeln wie Scipio, den grosser Ruhm erwartete, wenn er den Hannibal nach Afrika zurücktrieb. Welchen grossen Gefahren unterzog sich dieser deshalb nicht! denn er bezog all sein Streben auf die die Sittlichkeit und nicht auf die Lust; ebenso muss aber auch Euer Weiser, wenn ein grosser Vortheil ihn lockt, selbst sein Leben blossstellen, wenn es nöthig ist. (§ 57.) Kann er im Geheimen die Unthat verüben, so wird er sich freuen, und wird er erwischt, so wird er die Strafe verachten, denn er ist bereit und gerüstet, den Tod nicht zu scheuen, in die Verbannung zu gehn, ja selbst den Schmerz zu ertragen, den Ihr wieder da, wo Ihr für die Schlechten eine Strafe androht, für unerträglich erklärt, aber bei den Weisen für erträglich haltet, weil bei diesen das Gute immer überwiegen soll.

Kap. XVIII. Nun wollen wir aber annehmen, dass der unrecht Handelnde nicht blos listig, sondern auch übermächtig sei, wie etwa M. Crassus[93]), der seines Guts sich zu bedienen pflegte, und wie jetzt unser Pompejus[94]), dem man für sein redliches Benehmen Dank wissen muss, da er ungestraft hätte so ungerecht sein können, wie er wollte. Und wie vieles Ungerechte kann

---

[93]) M. Licinius Crassus war durch seinen Reichthum allbekannt. Er war Triumvir mit Pompejus und Cäsar und fiel 53 v. Chr. in dem Kriege gegen die Parther.

[94]) Cn. Pompejus Magnus, der von Cäsar in der Schlacht bei Pharsalus geschlagen und dann in Aegypten durch die Treulosigkeit des dortigen Königs 49 v. Chr. ermordet wurde. Im Jahre 52 v. Chr. war er alleiniger Consul und stand auf der Höhe seiner Macht. Auf diesen Zeitpunkt spielt hier Cicero an.

verübt werden, was Niemand zu tadeln bekommt. (§ 58.) Wenn Dein Freund im Sterben Dich bittet, seine Erbschaft der Tochter zu überlassen, und dies nicht so schriftlich aufgesetzt hat, wie Fadius es gethan hatte, auch Niemandem es mitgetheilt hat, was würdest Du da thun? Du wirst die Erbschaft allerdings abgeben; auch selbst Epikur vielleicht, wie Sextus Peducäus[95]), der Sohn des Sextus that, derselbe, welcher in seinem Sohne, unserm Freunde, uns ein Bild seiner Menschenfreundlichkeit und Rechtlichkeit hinterlassen hat. Dabei war er ein vortrefflicher und gerechter Mann. Obgleich Niemand wusste, dass C. Plotius[96]), der reiche römische Ritter zu Nursia, ihn darum gebeten hatte, so ging er doch aus freien Stücken zu dessen Frau, theilte ihr, die keine Ahnung davon hatte, den Auftrag des Mannes mit und übergab ihr den Nachlass. Ich frage Dich aber, der Du sicher eben so gehandelt hättest, ob Du nicht einsiehst, wie die Natur so gewaltig ist, dass selbst Ihr so handelt, obgleich Ihr selbst sagt, dass von Euch Alles auf Euren Vortheil und Eure Lust bezogen wird. Daraus erhellt, dass Ihr nicht der Lust, sondern der Pflicht folgt und dass die richtige Natur mehr vermag, als die verdorbene Vernunft. (§ 59.) Karneades sagt, dass, wenn ich weiss, eine Natter liege am Boden und Jemand wolle sich aus Versehen auf sie setzen, dessen Tod mir Nutzen bringen werde, ich unrecht handle, wenn ich ihn nicht vor dem Niedersetzen warne. Dennoch kann ich es ungestraft unterlassen, denn wer will mir beweisen, dass ich es gewusst habe? Indess genug davon; denn offenbar kann man keinen guten Menschen mehr finden, wenn die Billigkeit, Treue und Gerechtigkeit nicht aus der menschlichen Natur selbst entspringen, sondern Alles auf den Nutzen bezogen werden soll. Ich habe mich hierüber ausführlich in dem, was von Lälius in meinem Buche über den Staat gesagt wird, ausgesprochen.[97])

---

[95]) Sextus Peducäus war 75 v. Chr. Prätor in Sicilien, als Cicero Quästor daselbst war. Cicero erwähnt seiner oft mit grossem Lobe.

[96]) Dieser Plotius ist nicht weiter bekannt.

[97]) Alle die von Cicero hier beigebrachten Beispiele sind wenig geeignet, die Lehre Epikur's zu widerlegen;

Kap. XIX. (§ 60.) Dasselbe gilt von der Mässigkeit und Vorsicht, die in einer Beherrschung der Begierden nach den Geboten der Vernunft besteht. Ist denn danach Derjenige schamhaft genug, welcher der Wollust nur ohne Zeugen fröhnt? Oder ist hierbei etwas an sich selbst Schändliches vorhanden, wenn auch kein übler Ruf sich damit verknüpft? Sollten ferner tapfre Männer nach Ueberrechnung der als Rest sich ergebenden Lust in die Schlacht gehn, ihr Blut für das Vaterland vergiessen, oder nicht vielmehr getrieben von dem Eifer und dem Drang ihrer Seele? Und was meinst Du, Torquatus, wenn jener Feldherr uns hörte, würden ihm Deine Worte über ihn angenehm geklungen haben, oder die meinen, als ich sagte, dass er Alles nur für das Gemeinwesen und nichts seinetwegen gethan habe; Du dagegen, dass er Alles nur seinetwegen gethan? Und wenn Du Dich näher erklären würdest und offen sagtest, er habe Alles nur um seiner Lust willen gethan, wie glaubst Du wohl, dass er dies aufgenommen haben würde? (§ 61.) Aber es mag so sein; er soll es, wie Du willst, Torquatus, um seines Nutzens willen gethan haben; ich wähle lieber dieses Wort als die Lust, zumal bei einem solchen Manne; hat auch sein Amtsgenosse P. Decius, der erste

---

Epikur wird immer entgegnen, dass wo ein Vortheil oder eine Lust dabei mit in Aussicht stehe, seine Schüler ebenso handeln würden; und wo dieser Vortheil fehle, auch sonst kein Unheil zu befürchten stehe, es thöricht sei, die angeblich sittliche That zu vollziehn. In der Form, wie Cicero das Sittliche vertheidigt, steht Behauptung gegen Behauptung. Gerade weil Epikur ein solches sittliches Motiv verleugnet und nicht anerkennt, hat er seine Lehre entwickelt. Deshalb giebt es kein anderes Mittel, dem Epikur entgegen zu treten, als durch Berufung auf die Selbstbeobachtung eines Jeden, wo er dann finden wird, dass allerdings zu Zeiten Handlungen von ihm aus reiner Achtung vor dem Gebot vollzogen werden und ohne alle Beziehung auf Schaden oder Nutzen. Die Feststellung dieser Thatsache ist es, durch die allein Epikur widerlegt werden kann, aber nicht durch Handlungen Dritter, welche stets einer Ableitung aus Motiven der Lust unterworfen bleiben.

Consul aus dieser Familie, als er, den Göttern sich empfehlend, mit verhängten Zügeln in die Schlachtordnung der Lateiner sich stürzte, etwa dabei seine Lust vor Augen gehabt? Wo und wann hätte er diese suchen können, da er seinen sofortigen Tod voraus sah und er diesen Tod mit grösserem Eifer suchte, als nach Epikur die Lust zu erstreben ist? Wäre diese seine That nicht mit Recht gelobt worden, so würde sein Sohn sie nicht in seinem vierten Consulat nachgeahmt haben, und dessen Sprössling würde in dem Kriege gegen Pyrrhus nicht als Consul in der Schlacht gefallen sein und in ununterbrochener Geschlechtsfolge dem Staate sich zum dritten Opfer dargebracht haben.[98]) (§ 62.) Doch ich enthalte mich weiterer Beispiele; dergleichen giebt es bei den Griechen nicht so viele; Leonidas, Epaminondas, etwa drei oder viere; wollte ich aber die Unsrigen herzuzählen anfangen, so würde ich es wohl erreichen, dass die Lust sich der Tugend zum Gefangenen ergäbe, aber der Tag würde dazu nicht hinreichen, und so wie schon A. Varius, der für einen strengen Richter galt, seinen Beisitzern zu sagen pflegte, wenn, nachdem schon Zeugen genug gehört waren, immer noch neue vorgeladen werden sollten: „Soll an diesen Zeugen nicht genug sein, so weiss ich nicht, wenn überhaupt deren genug sein werden“, so meine auch ich, dass ich der Zeugen bereits genug beigebracht habe. Wie? Du selbst, der würdige Abkömmling Deiner Vorfahren, bist Du von der Lust bestimmt worden, noch als ein junger Mann dem P. Sulla das Consulat zu entreissen, was Du dann Deinem Vater zuwendetest, jenem tapfern Manne, der sowohl als Consul wie als Bürger von jeher und auch nach seinem Consulate als solcher sich bewährt hat; denn nach seinem Beispiel habe ich selbst jene Thaten vollbracht, bei denen ich mehr das allgemeine Wohl als mein eigenes vor Augen hatte. (§ 63.) Und doch wie schön glaubtest Du zu

---

[98]) P. Decius war Consul 340 v. Chr., und das hier Berichtete geschah in der Schlacht am Veseris; sein Sohn, viermal Consul von 306 — 295, that dasselbe in der Schlacht bei Sentinum. Der Enkel war Consul 279 und soll sich bei Asculum den Göttern geweiht haben; doch ist dies Letztere zweifelhaft.

sprechen, als Du auf die eine Seite einen Mann stelltest, erfüllt von aller Lust im höchsten Maasse und frei von allem gegenwärtigen und kommenden Schmerz, und auf die andere Seite einen Mann von den grössten Schmerzen am ganzen Körper gepeinigt, ohne Lust und ohne Hoffnung auf solche und dann frugst: Wer ist wohl elender als dieser, oder glücklicher als jener? und daraus folgertest, dass der Schmerz das höchste Uebel und die Lust das höchste Gut sei.

Kap. XX. Es lebte früher ein gewisser Thorius Balbus aus Lanuvinium, den Du nicht gekannt haben kannst. Er lebte so, dass es keinen noch so ausgesuchten Genuss gab, den er nicht im Uebermaass gehabt hätte. Er war auch begierig danach, verstand sich auf alle Arten von Lust und hatte reichliche Mittel. Auch war er so wenig abergläubisch, dass er die meisten Opfer und heiligen Orte seiner Vaterstadt verachtete; selbst den Tod fürchtete er so wenig, dass er in der Schlacht für den Freistaat gefallen ist. (§ 64.) Die Begierden beschränkte er sich nicht nach jener Eintheilung Epikur's, sondern nur nach seiner Sättigung; aber dabei nahm er Rücksicht auf seine Gesundheit, er pflegte jene körperlichen Uebungen, die hungrig und durstig zur Mahlzeit kommen lassen, und er ass nur Speisen, die vom besten Wohlgeschmack und dabei leicht verdaulich waren; er trank den Wein aus Wohlgeschmack, aber in unschädlichem Maasse, und er besass Alles, über das hinaus Epikur nichts weiss, was noch zum höchsten Gute gehören könnte. Er war frei von allen Schmerzen, und hätte er deren gehabt, so würde er sie nicht leicht ertragen haben und mehr mit Aerzten als Philosophen verkehrt haben. Sein Aussehn war vortrefflich, seine Gesundheit ungeschwächt, sein Wesen höchst angenehm und sein Leben erfüllt von allen Arten der Lust. (§ 65.) Dieser ist für Euch der Glückliche; Eure Grundsätze zwingen Euch dazu; allein ich selbst wage es zwar nicht, Den zu nennen, welchen ich über ihn stelle, aber die Tugend selbst soll es für mich thun: sie wird nicht anstehn, den M. Regulus über Euren Glücksmann zu stellen. Ihn, der freiwillig, durch nichts gebunden als sein Wort, was er dem Feinde gegeben hatte, aus dem Vaterlande nach Karthago zurückgekehrt, erklärt die Tugend selbst da,

wo er von Nachtwachen und Hunger gepeinigt wurde, laut für glücklicher als den unter Rosen zechenden Thorius. Grosse Kriege hatte Regulus geführt, zweimal war er Consul gewesen, einmal hatte er triumphirt, aber er hielt all dies Frühere nicht für so gross und erhaben, als jene letzte That, die er, um sein Wort zu halten und zuverlässig zu bleiben, vollbrachte. Uns Zuhörern erscheint sie erschrecklich und schmerzlich; er fühlte sich auch in seinen Leiden voll Lust; denn nicht blos in der Fröhlichkeit und Ausgelassenheit, nicht blos im Lachen und Scherzen, den Begleitern des heitern Sinnes, liegt das Glück; auch die Traurigen sind durch ihre Festigkeit und Zuverlässigkeit glücklich. (§ 66.) Die von dem Sohn des Königs gewaltsam entehrte Lucretia nahm sich, nachdem sie die Bürger zu Zeugen aufgerufen, selbst das Leben; dieser Schmerz des römischen Volkes gab unter Vortritt und Führung des Brutus dem Staate die Freiheit, und im Andenken an jene Frau wurden ihr Mann und ihr Vater im ersten Jahre zu Consuln gewählt. Ebenso tödtete L. Verginius, ein armer Mann aus dem Volke, sechszig Jahre nach der erlangten Freiheit mit eigener Hand seine jungfräuliche Tochter, um sie den Lüsten des Appius Claudius, der damals die höchste Gewalt inne hatte, zu entziehn.[99])

---

[99]) An diesen Beispielen aus der römischen Geschichte in Kap. XIX. und XX. erkennt man schon durch den Stil, dass sie des Cicero's eigne Zuthat sind. Es herrscht darin ein redneriches Pathos, was grell gegen die griechischen Quellen absticht, und dabei eine Ueberladung der Perioden, welche die leichte Verständlichkeit aufhebt. In der Sache sind sie ohne alle Beweiskraft, weil die Motive, aus denen jene Männer gehandelt haben, nicht thatsächlich feststehn und Motive der Lust hier ebenso möglich bleiben, wie die ihnen untergelegten sittlichen Motive. Auch geht Cicero in seinem Eifer zu weit, indem er diese Männer und Frauen auch in ihren Leiden für glücklich erklärt. Dies ist die Lehre der Stoiker, die erst noch zu begründen ist und welcher die Verwechslung der sittlichen Seelenruhe mit den Gefühlen der Lust zu Grunde liegt.

Kap. XXI. (§ 67.) Entweder musst Du, mein Torquatus, diese Thaten für tadelnswerth erklären oder Dein Amt als Beschützer der Lust aufgeben. Und was ist dies für ein Schutzamt und wie steht es um die Sache der Lust, wenn sie weder Zeugen noch Vertheidiger unter berühmten Männern finden kann! Während ich aus den geschichtlichen Denkmälern als Zeugen Jene herbeibringe, die ihr ganzes Leben in ruhmvoller Arbeit vollbracht und selbst den Namen der Lust nicht haben hören wollen, schweigt die Geschichte zu Euern Ausführungen. Niemals habe ich in der Schule des Epikur die Namen des Lykurg, Solon, Miltiades, Themistokles, Epaminondas gehört, während alle übrigen Philosophen sie stets im Munde führen. Allein nachdem auch wir Römer diesen Gegenstand zu behandeln angefangen haben, welche und wie grosse Männer wird da unser Atticus[100]) aus seiner Schatzkammer vorführen? (§ 68.) Ist es nicht besser, von diesen zu sprechen, als über die Themista[101]) ganze Bände voll zu schreiben? Dies mögen die Griechen thun; denn wenn wir auch von ihnen die Philosophie und alle freien Künste überkommen haben, so giebt es doch Dinge, die nur ihnen, aber nicht uns gestattet sind. Die Stoiker streiten mit den Peripatetikern; jene bestreiten, dass es neben dem Sittlichen noch ein anderes Gut gebe, diese legen zwar allen Werth und den höchsten Werth auf die Sittlichkeit, allein es soll auch Güter für den Körper und äusserliche Güter geben. Ein solcher Kampf ist sittlich und die Erörterung ist glänzend; denn es handelt sich bei dem Streit um die Würde der Tugend. Aber wenn Du mit Deinen Freunden verhandelst, muss man auch viel von schamloser Lust hören, worüber Epikur sehr oft sich auslässt. (§ 69.) Solche Lehren kannst Du, mein Torquatus, nicht beschützen, glaube es mir, wenn Du Dich selbst, Deine Gedanken und Deine

---

[100]) T. Pomponius Atticus war einer der grössten Kenner der römischen Geschichte und hatte eine bis zum Jahre 54 v. Chr. reichende Chronik des römischen Staats verfasst. Cicero erholt sich in seinen Briefen oft Raths bei ihm über geschichtliche Ereignisse.

[101]) Themista war eine Freundin Epikur's und die Gattin des Leonteus von Lampsakus.

Studien betrachtest. Du musst Dich jenes Gemäldes schämen, was Kleanthes[102]) in treffenden Worten auszumalen pflegte. Es hiess seine Zuhörer sich die Wollust vorstellen, gemalt auf einem Bilde in schönster Kleidung, auf einem Sessel im königlichen Schmucke sitzend; neben ihr standen die Tugenden als Dienerinnen, die nichts Anderes thaten und es als ihre alleinige Aufgabe ansahn, der Lust zu dienen und ihr, so weit man dies aus dem Gemälde entnehmen konnte, in die Ohren flüsterten, sie möge sich vor jeder Unvorsichtigkeit hüten, wodurch sie Andere verletzen, und vor Allem vor dem, was ihr Schmerz bereiten könnte; „denn wir, die Tugenden, sind „von Natur zu Deinem Dienste bestimmt und haben kein „anderes Geschäft.“ [103])

Kap. XXII. (§ 70.) Nun behauptet Epikur zwar, der ja Euer Licht ist, dass ein unsittlicher Mensch nicht angenehm leben könne. Allein ich kümmere mich nicht um das, was er behauptet oder bestreitet; ich habe zu ermitteln, was er, der das höchste Gut in der Lust findet, folgerecht sagen sollte. Was bringst Du also bei, weshalb Thorius, weshalb Chius Postumius[104]), weshalb der Meister Aller, dieser Orata, nicht angenehm gelebt haben sollen? Epikur selbst bestreitet, wie ich

---

[102]) Kleanthes war aus Assos in Troas und Nachfolger des Zeno, des Begründers der stoischen Schule. Er wird vorzüglich wegen seiner Charakterfestigkeit gerühmt. Im hohen Alter soll er sich bei einer Krankheit durch Hunger das Leben genommen haben. Das Gemälde, was Kleanthes hier aufstellt, ist ironisch zu nehmen und ist von ihm zur Widerlegung der Epikureer benutzt worden.

[103]) Auch dies Kapitel ist eine oratorische Zuthat Cicero's ohne allen philosophischen Werth. Es ist für seine philosophische Anlage sehr bezeichnend; seine Leidenschaft, den Redner zu spielen, bricht auch da sich überall Bahn, wo es durchaus nicht hingehört.

[104]) Chius Postumius ist nach seiner Persönlichkeit unbekannt. Sergius Orata war ein bekannter Lebemann, der einen Beinamen entweder von den Goldforellen oder von zwei grossen goldenen Ringen erhalten haben soll.

bemerke, dass das Leben der Schwelger getadelt werden könne, wenn sie nicht völlig thöricht sind, d. h. wenn sie weder Begierden noch Furcht haben. Da er nun gegen Beides eine Arznei verspricht, so verheisst er auch der Schwelgerei volle Freiheit; denn wenn diese Zustände beseitigt sind, hat er an der Lebensweise der Schwelger nichts auszusetzen. (§ 71.) Somit könnt Ihr, wenn Ihr Alles nach der Lust bestimmt, die Tugend weder schützen noch bewahren; denn wer des Unrechts um der Unannehmlichkeiten wegen sich enthält, kann kein guter und rechtlicher Mensch sein, und Du kennst, glaube ich, den Spruch:

„Niemand ist fromm, der die Frömmigkeit aus Furcht nur übt.“

Zweifelt ja nicht an der Wahrheit dieser Worte; denn wenn der Mensch fürchtet, ist er nicht gerecht, und noch weniger wird er es sein, wenn er zu fürchten aufgehört, und er wird keine Furcht haben, wenn er seine Unthaten verbergen oder durch seine grosse Macht Alles durchsetzen kann, und er wird sicherlich lieber für einen sittlichen Menschen mögen gehalten werden, ohne es zu sein, als ein solcher zu sein, ohne dass man ihn dafür hält. So bringt Ihr uns das Schlechteste und lehrt uns statt der wahren und sichern Gerechtigkeit nur den Schein einer solchen, damit wir unser untrügerisches Gewissen nicht achten und dafür nach den trügerischen Meinungen Anderer haschen. (§ 72.) Dasselbe lässt sich von den übrigen Tugenden sagen, deren Grundlagen Ihr in die Lust, gleichsam wie ins Wasser legt. Meinst Du wohl, dass wir jenen erwähnten Torquatus tapfer nennen können? Denn wenn ich auch Dich, wie Du sagst, nicht versöhnen kann, so freue ich mich doch Deiner Familie und Deines Namens. Ja wahrhaftig, jener vortreffliche, mir so gewogene Mann, A. Torquatus, steht mir vor Augen; Ihr Beide müsst ja wissen, wie sehr er mir zugethan war und wie ausgezeichnet er sich gegen mich in jenen Zeiten benommen hat, die Alle kennen. Ich selbst, welcher dankbar sein und dafür gehalten sein will, würde es gegen ihn nicht sein, wenn ich nicht gewusst hätte, dass er meinetwegen, nicht seinetwegen mein Freund war; Du müsstest denn es „seinetwegen“ nennen, weil das rechtliche Handeln Allen Vortheil bringt. Wenn

Du dies meinst, so haben wir gewonnen; denn wir wollen und kämpfen nur dafür, dass der Lohn der Pflicht in ihr selbst enthalten sei. (§ 73.) Dies will aber Dein Lehrmeister nicht, denn er verlangt bei allen Dingen die Lust gleichsam als Lohn. — Doch ich kehre zu Torquatus zurück. Wenn er nur seiner Lust wegen mit dem Gallier auf dessen Herausforderung am Anio kämpfte und aus dessen Beute nur die Halskette und den Beinamen sich erwarb, so würde ich ihn hiernach, wenn er es aus irgend einer andern Ursache gethan, als weil er diese Thaten für eines Mannes würdig hielt, für keinen tapfern Mann halten. Wenn ferner die Scham, die Bescheidenheit, die Sittsamkeit, mit einem Wort das Maasshalten nur durch die Furcht vor Strafe oder Schande sich aufrecht erhalten und nicht durch seine eigene Heiligkeit sich schützen kann, werden da nicht der Ehebruch, die Unzucht und Wollust in allen Arten hervorkriechen und hervorbrechen, sobald ihnen Verborgenheit oder Straflosigkeit oder Zügellosigkeit in Aussicht gestellt ist? (§ 74.) Was endlich sagst Du, mein Torquatus, dazu, wenn Du mit diesem Namen, diesem Verstand und Ruhm, das Ziel, auf welches Du Alles, was Du thust, denkst und erstrebst, beziehst, und den Grund, weshalb Du Alles, was Du unternimmst, zu vollführen strebst, ja Alles, was Du für das Beste in dem Leben hältst, wenn Du also Alles dies nicht wagst in einer Versammlung auszusprechen? Welchen Preis müsste man Dir bieten, der Du bald ein Staatsamt übernehmen und vor dem Volke sprechen wirst? denn Du musst dann bekannt machen, welche Regeln Du bei dem Rechtsprechen innehalten werdest, und dabei vielleicht auch Einiges, so weit es Dir passend scheint, von Deinen Vorfahren oder Dir selbst nach alter Sitte sagen; welchen Preis, sage ich, müsste man Dir bieten, damit Du bekannt machest, Du würdest in Deinem Amte Alles um der Lust willen thun und hättest in Deinem ganzen Leben nur um der Lust willen gehandelt? — Du sagst, wie ich Dich für so blödsinnig halten könne, dass Du vor Leuten so sprechen solltest, die diese Dinge nicht verstehn. — Nun gut, dann sage es als Richter, oder wenn Du die umstehenden Zuhörer fürchtest, so sage es im Senate! Du wirst es niemals thun, und weshalb nicht? Weil es eine un-

sittliche Rede sein würde. Und so hältst Du mich und den Triarius für geeignet, dergleichen unsittliche Reden anzuhören? [105])

Kap. XXIII. (§ 75.) Doch es sei so. Schon das Wort Lust ist ohne Würde, und dies liegt nicht blos daran, dass wir es nicht verstehn; Ihr wiederholt nämlich fortwährend, dass wir das nicht einsehn, was Ihr unter Lust versteht. Ist es denn eine so schwer zu fassende und so dunkle Sache? Wenn Ihr von untheilbaren Körpern und Zwischenwelten sprecht, die es weder giebt, noch geben kann, so verstehn wir es; aber die Lust, welche schon der Sperling kennt, sollten wir die nicht verstehen können? Was meinst Du, wenn ich es dahin bringe, dass Du einräumst, ich wisse nicht blos, was die Lust sei, sie ist nämlich eine angenehme Bewegung in den Sinnen, sondern auch, was sie nach Deiner Meinung sein soll? Denn bald meinst Du jene Lust, von der ich eben gesprochen habe, und giebst ihr den Namen der Lust in Bewegung, d. h. die, welche mannichfachen Wechsel zulässt; bald meinst Du eine andere höchste Lust, die nicht gesteigert werden kann, und diese soll vorhanden sein, wenn aller Schmerz fehlt und welche Du die ruhende Lust nennst. (§ 76.) Nun, es mag dies eine Lust sein; sage nur in einer Versammlung, Du thuest Alles blos, um Dich vor Schmerz zu schützen. Und wenn auch dies Dir nicht gross und sittlich genug gesprochen scheint, so sage, dass Du in Deinem Amte

---

[105]) Auch dies Kapitel ist ein oratorischer Zusatz des Cicero zu seinen griechischen Quellen, der die Frage, um die es sich handelt, so wenig wie die frühern Kapitel erledigt. Cicero stützt sich hier auf die im Volke herrschende Ansicht über das Sittliche. Als solche blosse Meinung ist sie aber nicht geeignet, ein philosophisches System zu widerlegen. Es wird dadurch nur gezeigt, dass Epikur's System mit der öffentlichen Meinung im Widerspruch steht, allein es bleibt zweifelhaft, ob diese Meinung recht hat. Nur wenn Cicero zuvor dargelegt hätte, dass das Sittliche seinen Inhalt eben aus dieser Gesinnung des Volkes empfange, wird diese öffentliche Meinung zu einer Quelle der Sittlichkeit und ist erst in dieser Auffassung geeignet, das System Epikur's zu widerlegen.

und in Deinem ganzen Leben Alles nur um Deines Nutzens willen thun würdest; und nur das, was Dich fördert und Alles nur um Deinetwillen; welchen Beifall in der Volksversammlung und welche Hoffnung auf das Consulat, was Dir so nahe liegt, würdest Du da wohl erwarten können? So willst Du also einer Lehre folgen, von der Du für Dich und die Deinigen zwar Gebrauch machst, aber die zu bekennen und offen auszusprechen Du nicht wagst? Vielmehr führst Du jene Aussprüche der Peripatetiker und Stoiker immer im Munde, sowohl bei den Gerichtsverhandlungen wie im Senate, und wenn Du von Deinen Pflichten sprichst, von der Billigkeit, der Ehre, der Treue, von den Rechten, dem Sittlichen, von dem, was dem Feldherrn und was dem römischen Volke ziemt, wenn Du sagst, dass man für das so allgemeine Wohl allen Gefahren trotzen, für das Vaterland sterben müsse (§ 77), sind wir Dummköpfe erschüttert, während Du uns innerlich auslachst. Denn zwischen jenen erhabenen und herrlichen Worten hat keine Lust Platz, weder die, welche nach Euch in Bewegung ist und die bei Allen in der Stadt und auf dem Lande, bei Allen sage ich, die unsre Sprache reden, Lust heisst, noch selbst jene in Ruhe, die Niemand ausser Euch Lust nennt.[106])

---

[106]) Auch in diesem Kapitel fährt Cicero in seinen eigenen Ausführungen fort und zwar in dem in Erl. 105 angedeuteten unzureichenden Sinne. Wenn Cicero am Schluss die Lust in Ruhe *(voluptas stabilis)* nicht als Lust anerkennen will, so liegt dem das Gefühl zu Grunde, dass diese Seelenruhe vielmehr ein sittlicher Zustand ist. Allein Cicero vermag dies nicht klar zu entwickeln, weil ihm die tiefere Entstehung des Sittlichen unbekannt ist. Eben weil diese Lust in Ruhe (Seelenruhe, ἀταραξια) ein sittlicher Zustand ist, konnten die Epikureer sie für die höchste Stufe der Lust erklären. An sich, als Lust, ist dies ein Widerspruch, wie auch Cicero früher geltend gemacht hat; allein indem die Epikureer dennoch an diesem Ausspruch festhalten, liegt indirect schon das Zugeständniss darin, dass dieser Zustand in Wahrheit über alle Lust hinaus, zu den sittlichen Gefühlen gehört, die als solche ihrer Natur nach sich über jede Lust erhaben zeigen.

Kap. XXIV. Sieh also zu, ob Du unsre Worte gebrauchen und dabei doch Deine Gedanken festhalten darfst. Wenn Du Deine Mienen, Deinen Gang so einrichtetest, dass Du gesetzter schienest, als Du bist, so würdest Du Dir nicht ähnlich sein, aber Worte erheuchelst Du und redest Anderes, als Du denkst? Oder willst Du, wie mit der Kleidung, so mit der Gesinnung eine für das Haus, eine andere für den Markt bereit halten, damit Du äusserlich prahlest, während Du innerlich die Wahrheit verbirgst? Bedenke, ich bitte Dich, ob dies recht ist! Ich wenigstens kann nur das für wahr halten, was sittlich, lobenswerth und ehrenvoll im Senate wie vor dem Volke und in jedweder Versammlung und jedem Vereine offen ausgesprochen werden kann, und was zu denken man sich so wenig scheut wie auszusprechen. (§ 78.) Wie kann ferner für die Freundschaft Raum oder Jemand der Freund eines Andern sein, wenn er ihn nicht seiner selbst wegen liebt? Was heisst aber: Jemand lieben, woher die Freundschaft ihren Namen hat, anders, als ihn mit den möglichst grössten Gütern versehn wünschen, wenn auch für uns selbst nichts davon abfällt? — Aber, sagt Epikur, es nützt mir, wenn ich so gesinnt bin! Also vielleicht auch der blosse Schein solcher Gesinnung, denn sein kannst Du nicht so, wenn Du es nicht wirklich bist. Was kannst Du aber sein, so lange die Liebe selbst Dich nicht erfasst hat? Sie entsteht nicht aus einer Berechnung des Nutzens, sondern von freien Stücken aus ihr selbst. Aber, sagst Du, der Nutzen ist mein Ziel. — Dann wird also die Freundschaft so lange vorhalten, als sie nützlich ist, und wenn der Nutzen die Freundschaft zu Stande bringt, so wird er sie auch wieder aufheben. (§ 79.) Was wirst Du aber dann thun, wenn der Nutzen aus der Freundschaft, wie es oft sich trifft, ausbleibt? Wirst Du sie aufgeben? Aber was wäre dies für eine Freundschaft? Wirst Du sie festhalten? Aber wie passt dies zu einander? Du weisst ja, was Du über die Freundschaft aufgestellt hast, und dass sie nur des Nutzens wegen zu suchen sei. — Ich würde mich verhasst machen, sagst Du, wenn ich aufhörte, den Freund zu schützen? — Aber weshalb ist dies denn hassenswerth? Doch nur, weil es schlecht ist. Aber selbst, wenn Du den Freund nicht verlässt, um keine Unannehmlichkeiten

davon zu haben, so musst Du ihm doch den Tod wünschen, damit Du nicht nutzlos an ihn gebunden seiest. Aber wie dann, wenn der Freund Dir nicht blos keinen Nutzen gewähren sollte, sondern Opfer an Vermögen für ihn gebracht, Arbeiten übernommen, das eigne Leben auf das Spiel gesetzt werden muss; wirst Du auch dann keine Rücksicht auf Dich nehmen und nicht denken, Jeder sei nur für sich und seine Lust auf der Welt? Würdest Du Dich als Bürge für den Freund dem Tyrannen zum Tode überliefern, wie es jener Pythagoreer bei dem sizilischen Tyrannen gethan?[107]) Oder würdest Du, wenn Du Pylades wärst, Dich für den Orest ausgeben, um für den Freund zu sterben? Oder wenn Du Orest wärest, würdest Du dem Pylades widersprechen, Dich selbst angeben und, wenn Du dies nicht darthun könntest, bitten, dass ihr Beide zugleich getödtet würdet?[108])

Kap. XXV. (§ 80.) Du, Torquatus, würdest allerdings so handeln, denn ich meine, dass Du nichts Lobenswerthes aus Furcht vor dem Tode oder vor Schmerzen von Dir weisen würdest; aber es handelt sich nicht um das, was Deiner Natur, sondern was Deiner Lehre entspricht. Der Grundsatz, den Du vertheidigst, die Lehren, die Du gehört hast und billigst, zerstören von Grund aus die Freundschaft, wenn auch Epikur, wie wir sehen, sie lobend bis in den Himmel erhebt. — Du sagst, er habe doch selbst an seinen Freunden festgehalten.

---

[107]) Es ist die Geschichte, welche Schiller in seiner Bürgschaft gefeiert hat. Man schwankt, ob der Tyrann der ältere oder der jüngere Dionys gewesen ist. Auch die Namen der Freunde werden verschieden berichtet.

[108]) Der Fall ist aus Goethe's „Iphigenie" bekannt. Thoas, der Scythenkönig, wollte den Orest den Göttern opfern, und Pylades suchte den Freund zu retten, indem er sich selbst für Orest ausgab, was dieser aber bestritt. — Diese Fälle scheinen allerdings schlagend das Dasein sittlicher Motive zu beweisen, aber bei strenger Auffassung des Sittlichen ist dies nicht so unzweifelhaft der Fall; ja es ist viel wahrscheinlicher, dass diese Freunde sich aus Liebe für einander opfern wollten; die Liebe ist aber ein Motiv, was zu den Gefühlen der Lust gehört, wie schon Kant genügend dargethan hat.

— Indess wer leugnet denn, dass er ein guter, freundlicher und milder Mann gewesen ist? Es handelt sich bei unserer Erörterung um seinen Verstand, nicht um sein Verhalten. Lassen wir den leichtsinnigen Griechen die Verkehrtheit, dass sie Die mit Schimpfreden verfolgen, mit denen sie in der Wahrheit nicht übereinstimmen. Epikur mag wohlwollend gewesen sein und seine Freunde beschützt haben, allein wenn, was ich hier gesagt, wahr ist, denn mit Bestimmtheit will ich es nicht behaupten, so war er nicht eben scharfsinnig. — (§ 81.) Aber, sagst Du, er hat doch Viele überzeugt. — Du magst Recht haben, allein das Zeugniss der Menge wiegt nicht gerade schwer. In allen Künsten, Bestrebungen und Wissenschaften, selbst in der Tugend ist das Beste immer das Seltenste. Und wenn Epikur selbst ein guter Mann gewesen und viele seiner Anhänger es gewesen und heute sind; wenn sie treue Freunde, im Leben fest und ernst; wenn sie ihr Handeln nicht nach der Lust, sondern nach der Pflicht bestimmen, so scheint mir dies nur für die stärkere Kraft der Sittlichkeit und für die schwächere der Lust zu sprechen. Denn Manche leben so, dass ihre Reden durch ihr Leben widerlegt werden. So wie man von gewissen Leuten meint, dass sie besser sprechen als sie handeln, so scheinen mir diese besser zu handeln als sie sprechen.[108])

[108]) Die Unterscheidung dieses Kapitels zwischen Lehre und Leben ist sinnreich; indess in dieser Form bleibt sie doch nur eine Unterstellung Cicero's, die man unerwiesen nennen muss. Man kann ebenso gut folgern, dass das Leben der Epikureer eine Darstellung ihrer Lehre gewesen und dass deshalb diese Lehre in ihrer Verwirklichung nicht zu so abweichenden Ergebnissen führe, als Cicero in seiner Widerlegung behauptet. Es könnte diese Frage durch solche Betrachtungen nur dann entschieden werden, wenn die innern Beweggründe, aus denen die Epikureer gehandelt haben, von einem Dritten aufgedeckt und erkannt werden könnten; allein das ist unmöglich. Auch giebt es keine sittliche Handlung, die, wie schon in Erl. 97 bemerkt worden, nicht auch aus egoistischen Motiven abgeleitet werden könnte, und deshalb kann das Leben der Epikureer sehr wohl eine consequente Darstellung ihrer Lehre gewesen sein.

Kap. XXVI. (§ 82.) Indess trifft dies noch nicht die Sache; ich will vielmehr erwägen, was Du über die Freundschaft gesagt hast. Eins davon glaube ich als einen Ausspruch Epikur's selbst zu erkennen, nämlich, dass die Freundschaft von der Lust nicht getrennt werden könne, und dass man sie deshalb pflegen müsse, weil man ohne Freunde weder sicher und furchtlos, noch angenehm leben könne. Darauf habe ich schon hinlänglich geantwortet. Dagegen hast Du eine wohlwollendere Ansicht neuerer Epikureer erwähnt, die, so viel ich weiss, Epikur selbst nie ausgesprochen hat. Danach suche man allerdings den Freund zunächst des Nutzens wegen, aber nach längerem Umgang liebe man ihn auch um sein selbst willen, selbst wenn keine Lust davon erwartet werden könne. Man kann eine solche Ansicht zwar noch mehrfach tadeln, indess nehme ich an, was mir damit geboten wird; denn mir genügt es, wenn auch nicht Euch, dass Ihr hier einmal anerkennt, es könne auch ein Sittliches geben, wobei keine Lust gesucht oder erwartet werde. (§ 83.) Auch hast Du erwähnt, dass nach Andern die Weisen eine Art Bund mit einander schliessen, wonach sie ihre Freunde ebenso behandeln wollen, wie sie gegen sich selbst gesinnt seien; dies sei nicht blos möglich, sondern auch oft geschehen und führe vorzüglich zur Erreichung der Lust. Sollten sie indess einen solchen Bund haben schliessen können, so mögen sie auch einen schliessen, wonach sie die Billigkeit, die Mässigkeit und alle Tugenden um ihrer selbst willen, ohne Nutzen, lieben wollen. Wenn man aber die Freundschaft nur um der Früchte, der Vortheile und des Nutzens wegen pflegt und die liebende Gesinnung dabei fehlt, welche die Freundschaft um ihrer willen, freiwillig und durch sich selbst erstrebt, ist es da zweifelhaft, dass Landgüter und Zinshäuser den Freunden werden vorgezogen werden? (§ 84.) Wenn Du auch hier wieder an die vortrefflichen Worte Epikur's erinnerst, mit welchen er die Freundschaft preist, so kommt es mir hier nicht auf das an, was er sagt, sondern was mit seiner Lehre sich verträgt. Er lässt die Freundschaft des Nutzens wegen suchen. Aber meinst Du, unser Triarius hier werde Dir so nützlich sein können, als die Kornspeicher im Puteoli, wenn sie Dein wären? Suche Alles zusammen,

was Ihr hier zu sagen pflegt; also auch den Schutz durch die Freunde; allein Du hast schon an Dir selbst, an den Gesetzen und an den gewöhnlichen Freundschaften Schutzes genug; dies wird genügen, Dich gegen Verachtung zu schützen, und dabei wirst Du weder Hass noch Neid gegen Dich erwecken, was doch die Ziele sind, für welche Epikur seine Lehren giebt. Und wenn Du Deine Einkünfte freigebig verwendest, so wirst Du auch ohne jene Pyladeische Freundschaft durch das Wohlwollen Vieler vortrefflich geschützt und gesichert sein. — (§ 85.) Aber, sagst Du, mit wem kann ich denn scherzen und ernsthaft sprechen, wie man sagt; mit wem meine Geheimnisse und das Verborgene besprechen? — Am besten mit Dir; dann auch mit einem gewöhnlichen Freunde. Aber selbst wenn es nicht unvortheilhaft wäre, was will es sagen im Vergleich mit dem Nutzen von so viel Geld? Du siehst also, dass, wenn man die Freundschaft nach der liebevollen Gesinnung messen will, es nichts Vortrefflicheres giebt als sie, geschieht es aber nach dem Nutzen, so werden die vertrautesten Verbindungen von dem Ertrage eines fruchtbaren Landguts übertroffen. Mich selbst musst Du also lieben, nicht das Meine, wenn wir wahre Freunde werden wollen.[109])

---

[109]) Hätte Cicero die Natur aller Liebe und Freundschaft tiefer erforscht, so würde er bemerkt haben, dass auch seine Auffassung der Freundschaft nicht aus den Motiven der Lust herauskommt, also Epikur's Lehre eher bestätigt als widerlegt. In jeder Liebe ist vermöge ihrer Natur das Zweifache, dass man das Glück des Geliebten will, weil es den Liebenden selbst glücklich macht. Nach Epikur's Auffassung ist allerdings die Freundschaft, d. h. die Sorge für das Wohl des Andern nur das Mittel für das eigne Wohl; man kann sagen, es fehle die unmittelbare Freude an dem Wohlergehen des Freundes; der Freund wird da mehr wie ein Stück Nutzvieh behandelt, das man auch pflegt des Nutzens wegen; insofern ist seine Auffassung mangelhaft. Allein auch die edlere Auffassung Cicero's kommt nicht aus dem Egoismus heraus, wie schon in Erl. 48 dargelegt worden ist. Der streng sittliche Mensch sorgt für das Wohl des Freundes, nicht weil dieses Wohl ihn selbst glücklich macht, son-

Kap. XXVII. Wir verweilen indess zu lange bei diesen klaren Dingen. Wenn es erreicht ist und feststeht, dass für die Tugend und die Freundschaft niemals Raum ist, wo Alles nur auf die Lust bezogen wird, so bleibt im Uebrigen nicht mehr viel zu sagen. Um indess nichts unbeantwortet zu lassen, erwidere ich noch Einiges auf Deine übrigen Aeusserungen. (§ 86.) Wenn Ihr den ganzen Inhalt der Philosophie nur auf das Glück bezieht, und wenn die Menschen sich nur deshalb dem Studium derselben zugewendet haben, und wenn ein Jeder das Glück in etwas Anderem sucht, Ihr aber in der Lust und alles Elend in dem Schmerz, so will ich zunächst untersuchen, wie Euer glückliches Leben beschaffen ist. Und hier glaube ich, Ihr werdet zugeben, dass, wenn es überhaupt ein Glück giebt, es ganz dem Weisen zu Gebote stehen muss. Jedes glückliche Leben, was man verlieren kann, ist kein glückliches. Wer soll Vertrauen auf dessen Beständigkeit und Festigkeit haben, wenn es zerbrechlich und hinfällig ist. Wem aber das Vertrauen auf die Dauer seiner Güter fehlt, der muss nothwendig das Elend fürchten, was bei deren möglichen Verlust ihn erwartet. Bei solcher Furcht vor dem Schlimmsten kann aber Niemand glücklich sein. (§ 87.) Also kann dann Niemand glücklich sein. Man kann ein Leben nur glücklich nennen, wenn es dauernd ein solches ist und nicht blos zeitweise, und erst nach vollbrachtem und beschlossenem Leben kann man darüber urtheilen. Niemand kann einmal elend und ein andermal glücklich sein; denn schon die Sorge, dass man elend werden könne, hebt das Glück auf. Hat das glückliche Leben einmal begonnen, so bleibt es ebenso wie die Weisheit, die Schöpferin des glücklichen Lebens und wartet nicht erst bis zum höchsten Alter, wie Solon dem Crösus nach Herodot's Bericht gerathen hat.[110]) Allerdings bestreitet Epikur,

---

dern weil es seine Pflicht ist. Nur mit einem solchen Handeln hätte Cicero den Epikur widerlegen können.

[110]) Hier zeigt sich eine der üblen Folgen, welche sich aus dem Begriff des höchsten Gutes für die Ethik in der Philosophie der Griechen entwickelt haben. Die Folgen des sittlichen Handelns, d. h. die Seelenruhe, die Selbstachtung, sind allerdings von solchem Handeln un-

wie Du eben bestimmt versichertest, dass die Länge der Zeit das Glück des Lebens vermehren könne; nach ihm ist die Lust einer kurzen Zeit so gross, als eine immerwährende. (§ 88.) Dies stimmt aber schlecht mit seiner sonstigen Lehre. Während er das höchste Gut in die Lust setzt, meint er, dass die Lust durch den Ablauf des längsten Lebens nicht grösser werde, als die Lust eines kurz bemessenen Lebens. Wer das höchste Gut lediglich in die Tugend setzt, der kann wohl sagen, dass das glückliche Leben seine Vollendung durch die vollen-

---

zertrennlich; allein bei der Zweideutigkeit des höchsten Gutes (ἀγαθον), was bald das sittliche Gute, bald die Lust und das Nützliche für das Leben bezeichnet, hielten die Griechen diese beiden Dinge nicht für getrennt, sondern meinten, dass das sittliche Handeln auch das Glück zur Folge haben müsse. Anstatt sich damit zu begnügen, dass der sittlich Handelnde damit die Ruhe seiner Seele erlange, wollten sie durchaus, dass er auch der allein Glückliche sein solle, und so kamen die Stoiker dahin, jene Seelenruhe für das höchste Glück zu erklären und alle andere Lust zu leugnen; und die Epikureer, welche diese Gewaltsamkeit vermeiden wollten, hielten sich dagegen wieder blos an die Lust und verleugneten ein davon getrenntes sittliches Handeln. Man konnte sich nicht entschliessen, den Weisen auch als einen Unglücklichen aufzufassen. In der christlichen Moral wurde dies zuerst für möglich anerkannt und die Aussöhnung zwischen Tugend und Glück in ein jenseitiges Leben verlegt. Die realistisch-philosophische Auffassung weist auch diese Lösung zurück und erkennt vollständig an, dass der sittliche Mensch in hohem Grade von Schmerz gedrückt sein könne, dass das Sittliche nicht ausreiche, seine Schmerzen aufzuheben, wie die Stoiker behaupten, und hält diese Forderung, dass der Sittliche auch glücklich sein solle, für eine Folge der Unwissenheit über die Natur des Sittlichen, wie in B. XI. 102 weiter entwickelt ist. Damit fallen alle Unnatürlichkeiten, zu welchen die alte Philosophie durch ihren Begriff des höchsten Gutes genöthigt worden ist. — Deshalb kann auch die Lehre Epikur's durch die Ausführungen dieses Kapitels nicht widerlegt werden.

dete Tugend erhalte; denn er bestreitet, dass die Zeit dem höchsten Gute einen Zuwachs bringen könne; wer aber das glückliche Leben aus der Lust hervorgehen lässt, stimmt der wohl mit sich überein, wenn er behauptet, dass die Lust durch ihre längere Dauer nicht grösser werde? Dann müsste das auch vom Schmerze gelten. Wenn aber der längste Schmerz am elendesten macht, sollte da die längere Dauer die Lust nicht wünschenswerther machen? Weshalb nennt denn Epikur die Gottheit immer selig und ewig? Nimmt man dem Jupiter die Ewigkeit, so ist er um nichts seliger als Epikur; Jeder geniesst das höchste Gut, d. h. die Lust. — Aber, sagst Du, Epikur leidet auch Schmerzen. — Allein diese achtet er ja für nichts; er will ja, wenn er gebrannt werde, ausrufen: Wie ist dies angenehm! (§ 89.) Worin sollte also der Gott ihn übertreffen, wenn es nicht in der Ewigkeit ist? Was hat man an ihr Gutes, ausser dass die höchste Lust ewig währt? Was nützt da das prahlende Reden, wenn es sich selbst widerspricht?[111]) In der Lust des Körpers, und ich füge hinzu, wenn Du willst, der Seele, ist, wenn deren Lust, wie Ihr sagt, nur aus dem Körper stammt, das glückliche Leben erhalten. Aber was vermag diese stets anhaltende Lust dem Weisen zu gewähren? Denn das, was diese Lust bewirkt, steht nicht in seiner Macht, da das Glück nicht in der Weisheit selbst enthalten sein soll, sondern in den Dingen, welche die Weisheit für die Lust beschafft. Dies sind aber alles äusserliche Dinge und diese sind dem Zufall unterworfen. So wird die Glücksgöttin zur Herrin über das glückliche Leben, von welcher Epikur meint, der Weise kümmere sich wenig um sie.[112])

---

[111]) Das Nähere, wie dieser Satz bei Epikur zu verstehen ist, ist bereits in Erl. 46 zu § 63 Buch I. dargelegt worden.

[112]) Auch Epikur hat sich durch den Begriff des höchsten Gutes verleiten lassen, von seinem Weisen zu behaupten, dass ihm das Schicksal und der äussere Zufall so wenig etwas an seinem Glücke nehmen könne, wie dies die Stoiker von ihrem Weisen behaupten. Allerdings giebt es in der menschlichen Seele Hilfsmittel, den Schmerz zu lindern und zu mässigen; allein es ist eine

Kap. XXVIII. (§ 90.) Lass diese Kleinigkeiten bei Seite, wirst Du mir sagen; den Weisen macht schon die Natur reich, und Epikur hat gelehrt, dass ihr Reichthum erworben werden kann. — Dies klingt sehr schön und ich will nicht widersprechen, aber es widerspricht sich selbst. Denn Epikur bestreitet, dass die schmalste Kost, d. h. die schlechtesten Lebensmittel und Getränke, weniger Lust gewähren wie die ausgewähltesten Gerichte eines Gastmahls. Ich würde dem beistimmen, wenn er für das Glück gleichgiltig erklärt hätte, welche Nahrung man zu sich nehme, ja ich würde es loben; aber er müsste dann auch sagen, wie Sokrates es that, welcher der Lust nirgends erwähnt, nämlich dass der Hunger der beste Koch der Speisen und der Durst der beste Mundschenk der Getränke sei. Wenn aber Jemand Alles auf die Lust bezieht und dabei lebt wie Gallonius und spricht wie Piso der Mässige[113], so mag ich ihn nicht hören und glaube nicht, dass er so denkt, wie er spricht. (§ 91.) Er meint, die natürlichen Reichthümer seien leicht zu erwerben, weil die Natur mit Wenigem zufrieden sei; dies wäre richtig, wenn Ihr mir die Lust nicht so hoch schätztet. Er sagt, die Lust aus den geringsten Dingen sei nicht schwächer wie die aus den kostbarsten;

Unwahrheit und Prahlerei aller alten Schulen, wenn sie behaupten, dass dieser Schmerz völlig dadurch aufgehoben werden könne. Es wäre richtiger gewesen, die Wahrheit einzugestehen, die Natur des Sittlichen von seiner Allmacht zu entkleiden und ihm nur eine Stelle neben dem Glücke einzuräumen, aber nicht über demselben. Die Hoheit des Sittlichen leidet dadurch weniger, als durch eine solche affectirte Macht über den Schmerz, die doch nur von dem Gelehrten hinter seinen Büchern behauptet werden kann, aber in der Wirklichkeit nicht vorhanden ist. Der sittliche Mensch fühlt den Schmerz wie der unsittliche; seine Hoheit liegt nicht in der Macht, den Schmerz aufzuheben, sondern in der Macht, demselben keinen hemmenden Einfluss auf sein sittliches Handeln einzuräumen.

[113]) N. Piso Frugi war ein Gegner des Gracchus, 133 Consul, 120 Censor. Cicero rühmt ihn oft als einen Mann von grosser Sittenstrenge.

aber dann darf man nicht blos kein Herz, sondern auch keinen Gaumen haben. Nur wer die Lust selbst gering achtet, darf sagen, dass er den Stör dem Heringe nicht vorziehe; aber wer in der Lust das höchste Gut findet, der muss Alles nach den Sinnen, nicht nach der Vernunft beurtheilen und muss das für das Beste erklären, was das Angenehmste ist.[114]) (§ 92.) Aber es mag gelten; mag die höchste Lust durch ein Geringes und meinetwegen durch Nichts erlangt werden, wenn's möglich ist, und mag die Lust aus dem Verzehren der Kresse, von welcher die Perser nach Xenophon zu leben pflegten, nicht geringer sein, als die aus den Syracuser Mahlzeiten, welche Pato so stark tadelt; es mag die Lust so leicht erreichbar sein, sage ich, als Ihr wollt, was sollen wir aber vom Schmerze sagen? dessen Qualen so gross sind, dass bei ihnen ein glückliches Leben nicht möglich ist, sofern der Schmerz das höchste Uebel ist. Selbst Metrodor, beinahe der zweite Epikur, beschreibt den Glücklichen ohngefähr mit den Worten: „Wenn der Kör„per wohl beschaffen ist und man sicher weiss, dass er „so bleiben wird.“ Aber kann wohl Jemand sicher wissen, wie sein Körper sich befinden wird, ich sage nicht, innerhalb eines Jahres, sondern am Abend? Des-

[114]) Allerdings ist dies eine schwache Seite in der Lehre Epikur's, welche in Erl. 112 bereits besprochen ist. Indess liegt doch nicht die Inconsequenz darin, welche Cicero behauptet. Man kann sehr wohl nach den feinern Genüssen streben, wenn die Lust das Ziel des Handelns ist, und dennoch auch, wenn diese feinern Genüsse nicht erlangt werden können, sich durch andere der Seele zu Gebote stehenden Reflexionen für diesen Mangel zu entschädigen wissen. Dies ist auch die Stellung des sittlichen Mannes. Er wird in den Gebieten, wo die Sittlichkeit ihm Freiheit lässt, nach der höchsten Lust und den Mitteln derselben streben; aber er wird, wenn er sie nicht erreichen kann, sich von dem Unmuth nicht überwältigen lassen, sondern sich damit trösten, dass die Welt im Grossen wie im Kleinen ihren unerbittlichen Gang geht und jeder Mensch diesem Gange der Dinge sich fügen müsse, so weit seine Kraft nicht hinreicht, ihn zu ändern.

halb wird man den Schmerz, d. h. das höchste Uebel, immer fürchten müssen, auch wenn er noch nicht da ist, denn er kann schnell eintreten. Wie kann aber die Furcht vor dem höchsten Uebel in einem glücklichen Leben Platz haben? (§ 93.) Epikur, antwortet man, lehrt ja, wie man den Schmerz nicht zu beachten habe. Allein schon dieser Ausspruch, dass man das höchste Uebel nicht beachten solle, ist widersinnig, und welches Mittel giebt er denn an? Der heftigste Schmerz, heisst es, währt nur kurze Zeit. Aber was heisst kurz? und welcher Schmerz ist der heftigste? Kann der heftigste Schmerz nicht mehrere Tage anhalten? ja, nicht sogar mehrere Monate? Du müsstest denn denjenigen Schmerz darunter verstehn, der mit seinem Eintritt auch tödtet. Aber wer fürchtete diesen Schmerz? Beseitige lieber den Schmerz, der den besten und wohlwollendsten Mann, Cn. Octavius, des Marius Sohn, meinen Freund, niederbeugte und nicht blos einmal und für kurze Zeit, sondern häufig und lange. Welche Qualen, ihr unsterblichen Götter, ertrug er, als alle seine Glieder zu brennen schienen. Dennoch galt er nicht für unglücklich, weil dies nicht für das höchste Uebel galt, sondern nur für einen Kranken; aber unglücklich würde er gewesen sein, wenn er bei einem lasterhaften und sündlichen Leben in Lüsten geschwelgt hätte.[115])

---

[115]) Cicero macht hier mit Recht gegen Epikur geltend, dass seine Mittel gegen den Schmerz, mit denen der Weise ihn von sich abhalten könne, nicht zureichen; es ist dies die in Erl. 112 besprochene Uebertreibung. Aber komisch ist die darin versteckt liegende Vertheidigung der Stoiker, welche diese Aufhebung des Schmerzes dadurch erreichen wollen, dass sie ihn nicht als ein Uebel gelten lassen. Als wenn der Schmerz durch eine andre wissenschaftliche Klassification oder Definition oder Benennung in seiner seienden Natur geändert werden könnte! Dies ist eben die in Erl. 61 gerügte Täuschung, dass man selbst in diesen unmittelbaren Zuständen des Gefühls sich um keine Beobachtung kümmerte, sondern nur nach Definitionen und Prinzipien suchte, aus denen die Schmerzlosigkeit des Schmerzes logisch folgte, mochte es auch in den Gliedern noch so sehr brennen und stechen.

Kap. XXIX. (§ 94.) Wenn Ihr sagt, dass der grosse Schmerz kurz und der langdauernde leicht sei, so verstehe ich dies nicht. Denn ich kenne grosse und zugleich ziemlich lange Schmerzen, die man wohl in anderer Weise wahrhafter ertragen kann, aber diese Weise ist Euch nicht möglich, da Ihr die Sittlichkeit an sich nicht liebt. Es giebt Vorschriften und beinahe Gesetze der Tapferkeit, die verbieten, dass ein Mann im Schmerze sich schwach zeige. Deshalb ist es schlecht, nicht dass man Schmerzen empfindet, denn dies ist mitunter unvermeidlich, sondern wenn man mit Philoctetischem Geschrei jenen Felsen auf Lemnos besudelt:

„der stumm im Wiederhall des Geheuls und Jam-
„mers und Seufzens und Wüthens, selbst stumm, die
„kläglichen Töne zurückwirft."

Solchen Leuten mag Epikur vorsingen, wenn er kann, welchen

„durch den Vipernbiss die mit Gift erfüllten Adern
„und Eingeweide schreckliche Qualen bereiten."

Epikur ruft also dem Philoctet zu: Wenn Dein Schmerz gross ist, so währt er kurz. — Aber trotzdem liegt er schon das zehnte Jahr in seiner Höhle. — Epikur ruft: Wenn er lange währt, so wird er leicht; denn dann gäbe es Pausen darin und er gönnte Erholung. — (§ 95.) Allein erstens ist dies nicht häufig der Fall und dann, was hilft jenes Nachlassen, da das Andenken an den vergangenen Schmerz noch frisch und die Furcht vor dem kommenden drohenden Schmerz peinigt. — So wird er sterben, sagt Epikur. — Vielleicht ist dies das Beste, aber wo bleibt dann jenes: „Immer hat er mehr Lust?" denn wenn es so sich verhält, so habe Acht, dass Du nicht eine Unthat verübest, wenn Du zum Sterben ermahnst. Vielmehr soll man solchen Leidenden sagen, es sei schmachvoll und unmännlich, vom Schmerz sich schwächen, brechen und beugen zu lassen. Eure Rede: „Wenn Schmerz schwer ist, währt er kurz, und wenn er lang währt, wird er leicht", ist nur eingelernt; blos mit den Mitteln der Tugend, der Seelengrösse, der Geduld, der Standhaftigkeit kann man den Schmerz lindern.[116])

---

[116]) Hier spricht Cicero nur von der Linderung des Schmerzes durch die Tugend; darin könnte man ihm bei-

Kap. XXX. (§ 96.) Höre, damit ich nicht zu weit abschweife, was Epikur als Sterbender sagt; Du wirst da sehen, dass sein Handeln nicht mit seinen Worten stimmt: „Epikur grüsst den Hermarchos", heisst es da. „Nachdem ich ein glückliches Leben geführt und an den „letzten Tag desselben angelangt bin, habe ich dies ge„schrieben. Ich leide so sehr an der Blasen- und Ein„geweiden-Krankheit, dass die Schmerzen den höchsten „Grad erreicht haben." Welch unglücklicher Mann, man kann ihn nicht anders nennen, wenn der Schmerz das höchste Uebel ist. Aber hören wir ihn selbst: „Alle „diese Schmerzen wurden aber durch die Fröhlichkeit „der Seele ausgeglichen, die ich empfand bei der Erinne„rung an meine Lehre und Entdeckungen. Aber Du „sorge, wie es Deiner von Jugend ab gehegten Neigung „zu mir und der Philosophie entspricht, für die Kinder „des Metrodor." (§ 97.) Selbst des Epaminondas und des Leonidas Tod stelle ich nicht über den Tod dieses Mannes. Von Jenen hatte der Eine die Lacedämonier bei Mantinea besiegt; als er bemerkte, dass ihn selbst eine tödtliche Wunde getroffen habe, so fragte er bei deren Anblick nur, ob sein Schild gerettet sei? und als die Umstehenden dies mit Thränen bejahten, so fragte er, ob die Feinde geschlagen seien? und als auch dies, wie er wünschte, bejaht wurde, liess er den Speer, welcher ihn durchbohrt hatte, sich herausziehn. So entströmte ihm das Blut und er starb fröhlich und siegreich. Und Leonidas, der König der Lacedämonier, stellte bei Thermopylae, wo ihm nur die Wahl blieb zwischen schmählicher Flucht und einem ruhmvollen Tod, sich und seine aus Sparta ausgeführten dreihundert Gefährten den Feinden entgegen. Ruhmvoll ist solcher Tod der Feldherrn; die Philosophen sterben nun zwar meist in ihrem Bett, indess

---

treten; allein die Schulen mit ihrem Begriff des höchsten Gutes müssen weitergehn, und deshalb lassen sowohl Epikur wie die Stoiker den Weisen durch Unglück und Schmerzen gar nicht erschüttert werden: auch der Weise des Epikur, wie der der Stoiker ruft auf der Folter: Ach, wie süss! Denn erst ein solches Resultat ist consequent und dem Begriff ihres höchsten Gutes entsprechend.

kommt es doch darauf an, wie. Wenn der Sterbende sich glücklich preist, so ist dies höchst lobenswerth. „Die höchsten Schmerzen werden durch meine Fröhlich- „keit aufgehoben", spricht er. (§ 98.) Darin erkenne ich die Stimme eines Philosophen, Epikur, aber Du hast übersehn, was Du hättest sagen sollen. Denn wenn erstlich das wahr ist, an dessen Erinnerung Du Dich erfreust, wie Du sagst, d. h. wenn das, was Du geschrieben und aufgestellt hast, wahr ist, so kannst Du Dich unmöglich freuen; denn es fehlt das, was Du auf den Körper beziehen könntest, und Du hast immer gesagt, dass es keine Freude und keinen Schmerz gebe, der nicht von dem Körper komme.[117]) Du sagst: „Ich freue mich des Vergangenen." „Aber welches Vergangenen?" Bezieht sich dies auf den Körper, so gleichst Du jene Schmerzen mit Deinen Grundsätzen aus und nicht mit der Erinnerung an körperliche Lust. Bezieht sich aber das Vergangene auf die Seele, so ist es unwahr, was Du behauptest, dass es keine Freude der Seele gebe, die sich nicht auf den Körper beziehe. Und weshalb empfiehlst Du zuletzt, für die Kinder Metrodor's zu sorgen? Was bezieht sich bei dieser pflichtmässigen und treuen That, denn dafür halte ich sie, auf den Körper?[118])

---

[117]) Auch dieser Angriff gegen Epikur beruht auf einem mangelhaften Verständniss dieses Satzes. Die Freuden der Seele beruhen ihrem Inhalt nach auf denen des Körpers, allein in der Form, als Erinnerung, als blosses Wissen sind sie mit denen des Körpers nicht identisch. Jene können ohne diese nicht entstehen; sie erhalten ihren Stoff erst durch diese; allein ist die körperliche Lust einmal da gewesen, so bietet sie der Seele nun durch deren Wissen einen Stoff, den sie sich unabhängig vom Körper durch die Erinnerung zu einer neuen Lust gestalten kann. Man sehe Erl. 61.

[118]) Diese Frage ist nicht schwer zu beantworten. Die Freundschaft ist nach Epikur ein Hülfsmittel für alle Lust. In der Liebe zu dem Freunde ist auch die Erinnerung an diese genossene Lust. Indem Epikur für die Kinder des Metrodor sorgt, folgt er nur dieser Lust aus der Liebe und Freundschaft für Metrodor. Körperliche Lust konnte Epikur bei seinem nahenhen Tode nicht

Kap. XXXI. (§ 99.) Mögt Ihr also, mein Torquatus, Euch hier oder dorthin wenden, so werdet Ihr doch in diesem herrlichen Briefe Epikur's nichts finden, was mit seinen früheren Aussprüchen stimmte und passte. So widerspricht er sich selbst und seine Schriften werden von seiner Rechtlichkeit und seinem Charakter widerlegt. Jene Sorge für die Kinder, jenes Gedenken der Freunde und jene Liebe für sie, jene Einhaltung der höchsten Pflichten in den letzten Athemzügen zeugt von der diesem Philosophen angebornen uneigennützigen Rechtlichkeit, welche nicht widerwillig, erst durch die Lust und den Gewinn von Lohn erweckt zu werden braucht. Welches stärkere Zeugniss kann man dafür verlangen, dass das Sittliche und Rechte um seiner selbst willen zu begehren ist, als eine solche Pflichterfüllung vom sterbenden Epikur? (§ 100.) Allein so wie ich diesen Brief für lobenswerth halte, den ich fast wörtlich übersetzt habe, obgleich er mit den Hauptsätzen seiner Philosophie keineswegs zusammenstimmt, so meine ich, dass Epikur's Testament nicht blos mit dem Ernst eines Philosophen, sondern auch mit seinen Ansichten nicht stimmt. In seinem von mir erwähnten Buche[119]) sagt er bald ausführlich, bald kurz und bündig, „dass der Tod uns nichts „angehe; denn was aufgelöst sei, sei ohne Gefühl, und „was wir nicht fühlen, das sei überhaupt für uns gleichgiltig." Er hätte dies schon genauer und besser ausdrücken können, denn der Satz: „was aufgelöst sei, sei ohne Gefühl" bezeichnet nicht klar den Gegenstand, der aufgelöst sein soll. (§ 101.) Indess kann man verstehn, was er will. Ich frage aber, wie kommt es, dass, wenn

---

mehr davon erwarten; aber die Erinnerung an die aus dieser Freundschaft für ihn früher hervorgegangene Lust konnte noch in dieser Sorge für die Kinder sich neu beleben und neue Lust gewähren. Es soll damit die Lehre des Epikur über die Natur der Lust der Seele nicht unbedingt als die wahre hingestellt werden; es soll nur gezeigt werden, dass die schwächlichen Angriffe Cicero's nicht hinreichen, die tiefe Begründung dieser Lehre zu erschüttern.

119) Es sind die „kurzen Hauptsätze" (χυριαι δοξαι), welche bereits in § 20 Buch II. erwähnt worden sind.

mit der Auflösung, d. h. mit dem Tode, alle Empfindung aufhört und das Uebrige überhaupt uns nichts angeht, er so sorgfältig und genau bestimmt und anordnet, „dass „Amynomachos und Timokrates, seine Erben, nach des „Hermarchos Bestimmung, so viel geben sollen, dass all„jährlich sein Geburtstag im Monat Gamelion gefeiert „werden könne; ebenso sollen sie jeden Monat am zwan„zigsten Tage des Mondes beitragen zu einem Mahle für „Die, welche mit ihm philosophirt haben, und in dieser „Weise soll sein und des Metrodor Andenken gefeiert „werden.“ (§ 102.) Ich kann nicht leugnen, dass diese Anordnung die eines schönen und wohlwollenden Mannes ist, aber nicht die eines Weisen und insbesondere die eines Naturforschers, der er sein will, insofern er meint, dass der Geburtstag von Jemand wiederkehren könne. Denn kann ein Tag öfters eintreten, der einmal stattgehabt? Gewiss nicht. Aber von derselben Art? Auch dies nicht, ehe nicht viele Tausende von Jahren verflossen sind und dann alle Sterne wieder dieselbe Stellung eingenommen haben, von der sie ausgegangen sind. Deshalb wiederholt sich der Geburtstag für Niemand. — Aber, sagt Ihr, es gilt doch so. — Ja freilich, das wusst' ich nicht! Es sei also so; aber auch nach seinem Tode soll er noch gefeiert werden, und dies hat in seinem Testamente derjenige Mann bestimmt, der uns gleichsam als einen Orakelspruch verkündet hat, dass nach unserm Tode für uns Alles gleichgiltig sei? Dies passte sich nicht für Den, der in seinem Geiste unzählige Welten und grenzenlose Gefilde, für die es weder eine Grenze, noch ein Ende geben soll, durchwandert hat. Findet man wohl dergleichen bei Demokrit? Ich nenne, ohne der Andern zu gedenken, nur diesen, da Epikur nur diesem Einen gefolgt ist. (§ 103.) Sollte ein Tag ausgezeichnet werden, war da der Tag seiner Geburt, oder nicht vielmehr der Tag, wo er ein Weiser geworden, zu wählen? — Du sagst, dass er kein Weiser werden konnte, wenn er nicht geboren worden. — Aber dies konnte er auch nicht, wenn seine Grossmutter nicht zur Welt gekommen wäre. Es passt überhaupt, mein Torquatus, nicht für gelehrte Männer, wenn sie verlangen, dass nach ihrem Tode das Andenken ihres Namens durch Mahlzeiten gefeiert werden solle. Ich will die Art und Weise,

wie Ihr solche Tage feiert und wie sehr Ihr bei witzigen Leuten zur Zielscheibe ihres Spottes dabei werdet, nicht besprechen, wir brauchen uns nicht zu streiten; ich sage nur, es hätte mehr Euch angestanden, den Geburtstag des Epikur zu feiern, als diesem, durch sein Testament dafür zu sorgen, dass er gefeiert werde.[120])

Kap. XXXII. (§ 104.) Ich komme indess auf mein Vorhaben zurück; nur weil ich über den Schmerz sprach, bin ich auf diesen Brief gekommen; jetzt möchte ich das Ergebniss des Ganzen dahin ziehn: Wer im höchsten Uebel ist, ist während dieser Zeit nicht glücklich; aber der Weise ist immer glücklich, obgleich er mitunter Schmerzen hat; deshalb kann der Schmerz nicht das höchste Uebel sein. Aber was will es denn heissen, wenn Ihr sagt, das vergangene Gute verschwände nicht aus der Erinnerung des Weisen, und der vergangenen Uebel solle man sich nicht erinnern? Ist es denn erstlich in unsrer Gewalt, welcher Sache wir uns erinnern wollen? Wenigstens sagte Themistokles, als Simonides[121]) oder ein Anderer ihm die Gedächtnisskunst zu lehren anbot: „Lieber wäre mir die Kunst zu vergessen; „denn erinnern thue ich mich auch dessen, was ich „nicht mag, aber vergessen kann ich nicht, was ich mag.“ (§ 105.) Epikur war zwar ein grosser Geist, aber die Sache verhält sich doch so und nur ein übertrieben herrischer Philosoph kann die Erinnerung verbieten wollen. Bedenke, ob dergleichen Gebote nicht Euren Manlianischen[122]) gleichen oder noch schlimmer sind, wenn Ihr

---

[120]) Die Sophistik und die zum Theil erzwungenen Witze in diesem Kapitel wird jeder Leser nach dem Früheren leicht durchschauen. Man kann zweifeln, ob sie die eigene Arbeit des Cicero sind, oder Excerpte aus Karneades. Dennoch möchte Letzteres wohl das Richtige sein.

[121]) Simonides aus Julis auf Ceos, geb. 559, gest. 469 v. Chr., war ein berühmter Dichter und soll die Gedächtnisskunst erfunden haben.

[122]) Ist eine Anspielung auf jenen Manlius Torquatus, der den Namen des Gebieterischen *(Imperiosus)* führte. Die Strenge der Befehle dieses Manlius war sprichwörtlich geworden.

das Unmögliche verlangt. Und was soll geschehen, wenn die Erinnerung an vergangene Uebel unangenehm ist? Manches Sprüchwort ist wahrer als Eure Lehrsätze; schon das Volk sagt: „Ueberstandene Mühen sind angenehm“ und Euripides hat Recht, dessen Vers, da Ihr ihn Alle griechisch kennt, ich hier in unserer Sprache wiedergebe:

„Süss ist die Erinnerung vergangener Mühen.“

Doch kommen wir auf das vergangene Gute zurück. Wenn Ihr darunter das verständet, was dem Gajus Marius zu Gebote stand, der verbannt, elend, im Sumpfe steckend, die Schmerzen sich durch die Erinnerung an seine Siegeszeichen linderte, so würde ich es anhören und durchaus billigen; denn das glückliche Leben des Weisen könnte nicht beschlossen und zu Ende geführt werden, wenn er nicht des Bedeutenderen, was er gedacht und vollführt hat, eingedenk bliebe. (§ 106.) Allein Euch soll die Erinnerung an genossene Lust, und zwar an körperlich genossene Lust, das Leben glücklich machen; denn wenn es noch andere Lust gäbe, so würde Euer Ausspruch falsch sein, dass alle Lust der Seele nur aus der Verbindung mit dem Körper hervorgehe. Wenn auch die vergangene körperliche Lust erfreute, so wüsste ich nicht, wie Aristoteles den Ausspruch des Sardanapal so verspotten konnte, in welchem jener König Syriens sich rühmt, alle Lust der Sinne mit sich ins Grab genommen zu haben. „Denn“, sagt Aristoteles, „was er nicht einmal im Leben länger fühlen konnte, „als der Genuss währte, wie kann dies dem Todten noch „verbleiben?“ Die Lust des Körpers ist im Fluss und selbst die grösste fliesst davon und lässt oft mehr Grund zurück, sie zu bereuen, als ihrer zu gedenken. Deshalb war Africanus glücklicher, indem er zu seinem Vaterlande sprach:

„Höre auf, Rom, Deine Feinde . . . “

und dann so herrlich zufügte:

„Denn meine Mühen haben Dir Schutzwehren geschaffen.“

Dieser Mann freut sich der vergangenen Mühen; Du aber willst, man solle sich der vergangenen Lust erfreuen; dieser Mann ruft sich das zurück, was er niemals auf den Körper bezogen hatte, Du aber bleibst am Körper kleben.

Kap. XXXIII. (§ 107.) Aber der Satz selbst, wonach, wie Ihr sagt, alle Lust und aller Schmerz der Seele zur Lust und zum Schmerz des Körpers gehört, wie ist der aufrecht zu erhalten? Also ergötzt Dich niemals, ich weiss, mit wem ich spreche; Dich also, Torquatus, ergötzt nichts an sich selbst? Ich lasse hier die Ehre, die Rechtschaffenheit, selbst die Schönheit der Tugenden, von denen ich früher gesprochen habe, als das leichter Begreifliche, bei Seite; ein Gedicht, eine Rede, die Du niederschreibst oder liest, die Geschichte aller Thaten und aller Orte, eine Bildsäule, ein Gemälde, eine anmuthige Gegend, Spiele, Jagden, das Landhaus Lucull's — ich nenne es nicht Dein, denn sonst hättest Du eine Ausrede und könntest es auf den Körper beziehen — also Alles, was ich hier genannt, beziehst Du das auf den Körper? oder giebt es hier Etwas, was Dich um sein selbst willen ergötzt? Du musst entweder hartnäckig darauf bestehen, dass Alles, was ich jetzt genannt, sich auf den Körper beziehe, oder wenn Du es nicht kannst, so musst Du die ganze Lust Epikur's im Stich lassen.[123])

---

[123]) Cicero kommt hier noch einmal auf diesen Satz Epikur's zurück, zu dessen näherem Verständniss auch die sonst vorhandenen Quellen wenig Hülfe bieten, so dass auch Zeller in seiner „Geschichte der Philosophie der Griechen“ sich hier nicht genügend zu helfen vermag. (Zeller VIII. A. S. 406.) Indess ist es doch nicht so schwer, den tiefern Sinn dieses Satzes zu erfassen. So gewährt z. B. das Wissen seine eigene Lust, allein Epikur fasst das Wissen nur als das Mittel auf, sich Reichthum, sinnliche Genüsse u. s. w. zu verschaffen, und so vermag er die Freude an diesem Wissen als Mittel auf die körperliche Lust zu beziehen. Aehnliches kann man von der Lust aus der Ehre sagen; sie macht die Menschen bereitwilliger, dem Geehrten zu dienen und beizustehn in Aufsuchung der körperlichen Lust. Ebenso ist die ideale Lust am Schönen nur eine Vergeistigung der realen Lust aus wirklichen Dingen, und wenn letztere überall im letzten Grunde sich auf die körperliche Lust bezieht, so bildet diese auch die Unterlage für die ideale Lust. — So wird dieser Satz verständlich, ohne dass indess der Realismus ihn für richtig anerkennt.

(§ 108.) Wenn Du aber geltend gemacht hast, dass die Lust und der Schmerz der Seele die des Körpers übertreffe, weil die Seele dreier Zeiten theilhaftig sei, während der Körper nur das Gegenwärtige empfinde, wie kann dies beweisen, dass Der, welcher sich meinetwegen erfreut, mehr Freude als ich selbst empfinde? Die Lust der Seele soll aus der Lust des Körpers entspringen und jene grösser als diese sein. Danach wäre also Der, welcher Glück wünscht, glücklicher als Der, an den der Wunsch gerichtet wird. Während Ihr den Weisen dadurch glücklich machen wollt, dass er die höchste Seelenlust geniesse, die in allen Stücken grösser sei als Körperlust, bemerkt Ihr nicht, was Euch da begegnet; denn er leidet dann auch an Schmerzen der Seele, die in allen Stücken grösser sind, als die des Körpers. Deshalb muss nothwendig Euer Weiser, der doch nach Euch immer glücklich sein soll, mitunter elend sein, und so lange Ihr Alles auf die Lust und den Schmerz zurückführt, werdet Ihr dies stete Glück niemals erreichen.[124]) (§ 109.) Deshalb muss man, mein Torquatus, ein andres höchstes Gut für den Menschen ausfindig machen und die Lust den Thieren belassen, die Ihr als Zeugen für das höchste Gut zu benutzen pflegt. Aber was sagst Du, wenn selbst die Thiere Vieles in Führung ihrer Natur thun, bald aus Liebe, bald mit Anstrengung, wie das Zeugen und das Erziehen? Daraus erhellt, dass noch etwas Anderes als die Lust ihr Ziel bildet, namentlich wenn sie am Laufen oder Wandern sich ergötzen und Andere durch Zusammentreten gleichsam die staatliche Verbindung nachahmen. (§ 110.) So sieht man bei den Vögeln manchen Zug von Anhänglichkeit, Kenntniss und Erinnerung; bei vielen bemerkt man auch Begierden. Und so sollten bei den Thieren gewisse Nachbilder der menschlichen Tugenden

---

[124]) Die Angriffe im § 108 sind sophistisch; Der, welcher einem Andern Glück wünscht, ist gar kein solcher, welcher eine Lust der Seele empfindet; das Wünschen ist kein Anzeichen von eigner Lust. — Ebenso hat der Weise für die Schmerzen der Seele besondere von Epikur hervorgehobene Mittel, womit er sie mässigen und es dahin bringen kann, dass die Lust der Seele sie überwiegt.

getrennt von der Lust bestehen, während bei den Menschen selbst alle Tugend nur um der Lust willen bestände? Sollte dem Menschen, der so hoch über die Thiere hervorragt, von der Natur kein eigenthümlicher Vorzug gegeben sein?[125])

Kap. XXXIV. (§ 111.) Wenn Alles nur auf die Lust hinausläuft, so werden wir weit von den Thieren übertroffen, denn die Erde selbst giebt ihnen mancherlei und reiche Weide ohne Arbeit, während wir kaum, ja nicht einmal kaum mit vieler Arbeit das erreichen können. Aber ich kann durchaus nicht annehmen, dass das höchste Gut für die Thiere dasselbe sei, wie für die Menschen. Wozu bedürfen wir so vieler Vorbereitungen, um die höheren Wissenschaften und Künste zu erwerben; wozu eine Verbindung der erhabensten Bestrebungen; wozu ein so grosses Gefolge von Tugenden, wenn dies Alles nur zur Beschaffung der Lust dienen sollte?[126]) (§ 112.) Als Xerxes mit einer grossen Flotte und einem mächtigen Heere von Reitern und Fussvolk den Hellespont überbrückte und den Atho durchgrub, auf dem Meere gewandelt und die Erde beschifft hatte, antwortete er auf die Frage, weshalb er mit solcher Macht in Griechenland eingebrochen sei und weshalb er so viele Truppen gesammelt und einen so grossen Krieg begonnen habe: er

---

[125]) Dieser aus der Natur der Thiere entnommene Einwand ist hinfällig, weil man allgemein einverstanden ist, dass das sittliche Motiv (die Achtung vor dem Gesetze) bei den Thieren nicht besteht. Wenn deshalb Cicero Handlungen derselben nennt, die den sittlichen ähneln, so kann dies vielmehr gegen ihn benutzt werden; denn wenn dessen ungeachtet angenommen werden muss, dass das Motiv für diese Handlungen bei den Thieren die Lust ist, so bestätigt dies die Ansicht Epikur's, dass auch das sittliche Handeln des Menschen auf der Lust beruht und nur scheinbar aus einem anderen Motiv hervorgeht.

[126]) Die Antwort auf diese Frage ist sehr leicht. Wenn bei den Menschen auch kein anderes Ziel (τελος) wie bei den Thieren besteht, so dienen doch seine Vernunft und die Wissenschaften und die Klugheit dazu, dass dieses Ziel in viel höherem Maasse, als die Thiere es vermögen, von den Menschen erreicht werden kann.

habe Honig von Hymettus holen wollen; und so zeigte es sich klar, dass er ohne Ursache so grosse Rüstungen unternommen hatte. Ebenso mussten wir, wenn wir sagten, dass der Weise, mit vielen und den bedeutendsten Künsten und Tugenden ausgerüstet und geschmückt, nicht, um wie jener Xerxes, die Meere zu Fuss zu durchwandern und die Berge mit Flotten zu durchschiffen, sondern um in seinem Geiste den ganzen Himmel und die ganze Erde mitsammt den Meeren zu befassen, nur nach der Lust verlangt, Euch sagen, nur des Honigs wegen habe er so Grosses vorbereitet.[127]) (§ 113.) Glaube mir, Torquatus, wir sind zu Höherem und Erhabenerem geboren, und dies ergiebt sich nicht blos aus den Kräften der Seele, welche ein Gedächtniss für Unzähliges hat, was bei Dir ins Schrankenlose geht, welche das Kommende ahnt und so von der göttlichen Voraussicht sich wenig unterscheidet, welcher die Scham einwohnt als Mässigerin der Begierden, und für die menschliche Gesellschaft die treue Einhaltung der Gerechtigkeit, für die Vollbringung der Arbeiten und den Eintritt in die Gefahren eine feste und beharrliche Verachtung des Schmerzes und Todes. Das Alles ist in unsrer Seele; aber betrachte daneben auch diese Glieder und Sinne, welche, wie die übrigen Theile Deines Körpers, nicht blos als Begleiter der Tugend, sondern auch als Diener derselben sich zeigen. (§ 114.) Wenn schon am Körper Vieles, wie die Kraft, die Gesundheit, die Behendigkeit, die Schönheit, über der Lust steht, was soll man da von den Fähigkeiten der Seele halten, in denen nach den gelehrtesten Alten etwas Himmlisches und Göttliches wohnt?

---

[127]) Diese Geschichte von Xerxes erzählt Herodot Buch 7. Kap. 21. Sie hat einen tiefen Sinn. Xerxes will die Unermesslichkeit seiner Macht damit darlegen, in Folge deren es ihm auch für einen kleinen Genuss ein Leichtes war, grosse Mittel in Anwendung zu bringen. Xerxes will damit zeigen, dass er so erhaben über seine Unterthanen dastehe, dass auch die Erlangung einer kleinen Lust für ihn in keinem Missverhältniss zu den grössten Anstrengungen seiner Unterthanen stehe. — Der Honig vom Berge Hymettus bei Athen war im Alterthum wegen seiner Güte berühmt.

Bestände in der Lust das höchste Gust, wie Ihr sagt, so wäre es das Wünschenswertheste, ohne Unterlass, Tag und Nacht in höchster Lust zuzubringen, bei der alle Sinne erregt und gleichsam mit aller Süssigkeit erfüllt wären. Aber wer verdiente den Namen eines Menschen, der nur einen vollen Tag in dieser Art von Lust verleben möchte? Nur die Cyrenaiker treten auch hier nicht zurück; Ihr seid zwar verschämter, aber jene dafür folgerichtiger. (§ 115.) Doch wir brauchen diese höhere Wissenschaft und Kunst nicht zu betrachten, bei deren Mangel man in früheren Zeiten als ungebildet galt; ich frage, glaubst Du, dass, ich will nicht sagen Homer, Archilochus, Pindar, sondern Phidias, Polyklet, Zeuxis mit ihrer Kraft nur der Lust gedient haben? Dann hätte also ein solcher Künstler in Bezug auf die Schönheit der Gestalten sich mehr vorgesetzt, als der ausgezeichnetste Bürger für die Schönheit seiner Thaten? Die Ursache dieses grossen so weit verbreiteten Irrthums liegt nur darin, dass Der, welcher die Lust für das höchste Gut erklärt, nicht mit dem Theile seiner Seele, der die Vernunft und die Ueberlegung enthält, sondern mit der Begierde, also mit dem leichtfertigsten Theile seiner Seele zu Rathe geht. Denn ich frage Dich, wie die Götter, wenn es deren giebt, was ja auch Ihr annehmt, glücklich sein können, obgleich sie die Lust des Körpers nicht empfinden, und weshalb, wenn sie ohne diese Art der Lust glücklich sein können, Ihr bei dem Weisen nicht eine ähnliche Wirksamkeit der Seele zulassen wollt?[128]

Kap. XXXV. (§ 116.) Lies, mein Torquatus, die Lobreden nicht der von Homer gepriesenen Helden, nicht die des Cyrus, des Agesilaus, oder des Aristides, oder des Themistocles, nicht die von Philipp und

---

[128]) Cicero vergisst hier, dass nach Epikur auch die Seele und auch die Götter aus Atomen bestehen und deshalb der Unterschied zwischen Seele und Körper kein Unterschied der Art, sondern nur des Grades ist. — Im Uebrigen enthält dieses Kapitel die schon öfter hervorgetretene oratorische Berufung auf das sittliche Gefühl, was in dieser Form nichts beweisen kann, weil Epikur es leugnet und es auf die Lust zurückführt.

von Alexander; lies die Lobreden auf die Unsrigen, die auf Deine Familie, und Du wirst Niemand darin gelobt finden, weil er ein geschickter Meister in Bereitung der Lust gewesen. Auch die Aufschriften der Denkmäler weisen nicht darauf hin, wie z. B. die am Thore: „Alle Völker stimmen zu, dass dieser Mann der Erste des Volkes gewesen sei.“ [129]) (§ 117.) Sollten die Völker deshalb von dem Collatinus anerkannt haben, dass er der Erste seines Landes gewesen, weil er in Bereitung der Lust der Vorzüglichste gewesen? Sollte man bei Jünglingen gute Anlagen annehmen und seine Hoffnung auf sie setzen, weil man erwartet, dass sie nur für ihren Vortheil sorgen und nur das thun werden, was ihnen nützt? Sieht nicht Jeder, welche Verwirrung aller Verhältnisse, welche Unordnung die Folge davon sein würde? Das Wohlthun, die Dankbarkeit, die Bande der Eintracht wären dann aufgehoben; denn wenn Du nur Deinetwegen etwas leihest, so ist dies keine Wohlthat, sondern Wucher, und man wird Dem keinen Dank schulden, der nur zu seinem Vortheil geliehen hat. Alle jene grosse Tugenden müssen darnieder liegen, wenn die Wollust herrscht. Auch viele Schlechtigkeiten würden, wenn nicht von Natur die Rechtlichkeit die stärkere wäre, bei den Weisen hervortreten und es würde schwer sein, das Gegentheil zu beweisen. [130]) (§ 118.) Und um nicht noch mehr zu sagen, denn es würde kein Ende nehmen, die wahrhafte und lobenswerthe Tugend muss nothwendig der Lust den Eintritt verschliessen. Erwarte den Beweis dessen jetzt

---

[129]) Es war das Capenische Thor in Rom, wo viele Grabmäler berühmter Männer sich befanden.

[130]) Cicero vergisst hier ganz, wie Epikur die Lust der Seele über die Lust aus dem Körper stellt, wie die Schmerzlosigkeit ihm höher steht als die Lust in Bewegung und wie sein Weiser durchaus nicht den Lüsten fröhnt. Es sind oratorische Phrasen, die wie die Advokaten bei Gerichtsverhandlungen am Schluss sich an das Gefühl, statt an den Verstand der Richter wenden. Nichts zeigt mehr als solche Stellen, dass Cicero für die tiefere philosophische Erkenntniss keine Anlage hatte. Er blieb hier Dilettant und hat deshalb auch bei Dilettanten das meiste Glück gemacht.

nicht von mir; schau selbst in Dein Inneres, durchforsche es nach allen Richtungen und frage Dich selbst, ob Du lieber willst ohne Unterlass jene schlechten Lüste in der oft von Dir erwähnten Ruhe geniessen und Deine ganze Zeit ohne Schmerz hinbringen, selbst wenn Du auch frei von jener Furcht vor Schmerzen wärst, die Ihr hinzuzufügen pflegt, obgleich es unmöglich ist, oder ob Du vorziehst, Dich um alle Völker in bester Weise verdient zu machen, den Armen Hilfe und Trost zu bringen und selbst die Drangsale des Hercules zu erleiden? Denn so nannten unsre Vorfahren die Arbeiten, welche nicht gemieden werden sollen, selbst bei einem Gotte mit dem traurigen Worte: Drangsal. (§ 119.) Ich würde eine Antwort von Dir verlangen, ja Dich dazu zwingen, wenn ich nicht fürchtete, Du möchtest auch vom Hercules behaupten, er habe seine mit der grössten Mühe für das Heil der Völker vollbrachten Thaten nur der Lust wegen verrichtet. — Als ich so gesprochen hatte, sagte Torquatus: Ich weiss, an wen ich mich wenden werde. Wenn ich auch selbst etwas dagegen vermöchte, so will ich doch Freunde suchen, die dazu gerüsteter sind. — Ich glaube, sagte ich, Du meinst unsre Freunde, den vortrefflichen und gelehrten Siro und Philodemus.[131] — Ganz recht, antwortete er. — Nun meinetwegen, sagte ich; aber wäre es nicht billig, des Triarius Urtheil über unsern Streit zu hören? — Ich verwerfe diesen als parteiisch, sagte Torquatus lachend, wenigstens ist er es in dieser Sache; Du hast uns noch gelind behandelt, aber dieser geisselt uns in stoischer Weise. — Da sagte Triarius: Wenigstens werde ich es später kühner thun; denn was ich gehört habe, wird mir zu Gebote stehn, und ich werde Dich nicht eher angreifen, bis ich Dich, von den genannten Männern ausgerüstet, wiedersehe.

Damit beschlossen wir unsern Spaziergang und unsre Unterredung.[131b]

---

131) Siro soll der Lehrer des Virgil gewesen sein. Philodemus aus Gadara in Cölesyrien war ein Epikureischer Philosoph und Dichter; einige seiner Werke hat man in Herculanum aufgefunden.

131b) Die Widerlegung der Epikureischen Ethik in diesem Buche ist sehr ausführlich und man sieht an den

vielen Zusätzen, welche Cicero seinen Auszügen aus den griechischen Quellen beigefügt hat, dass er diese Widerlegung mit grossem Eifer und lebhafter sittlicher Entrüstung über die Lehre Epikur's ausgearbeitet hat. Dessen ungeachtet ist diese Widerlegung, wie die Erläuterungen gezeigt haben werden, höchst dürftig und in ihrem grösseren Theile mehr auf das Gefühl als auf den Verstand der Leser berechnet. Es sind im Wesentlichen nur zwei Gründe, mit denen die Lehre Epikur's hier bekämpft wird: 1) wird der vermeintliche Widerspruch dargelegt, dass die Schmerzlosigkeit eine Lust und zwar die höchste Lust sein solle und daneben doch auch die positive Lust als solche gelten solle, und 2) werden die sittlichen Thaten und deren thatsächliches Lob dafür geltend gemacht, dass es noch ein Höheres für den Menschen als die Lust gebe. Der erste Grund bietet sich leicht, wenn man bei den Worten des Epikur stehen bleibt und den tiefern Sinn dieses Gegensatzes nicht verfolgt, wie in Erl. 39 u. 61 geschehen ist. Die äussere Darstellung Epikur's ist hier allerdings mangelhaft und schwankend, aber sieht man davon ab, so liegt gerade in diesem Unterschied und in der Erhebung der Schmerzlosigkeit oder Seelenruhe über die positive Lust das, was mit der Lehre Epikur's versöhnt und sachlich sie höher stellt, als die Lehre der Cyrenaiker. Es ist damit auch von Epikur, wenn auch nicht ausdrücklich, doch in der Sache, das sittliche Moment in dem Leben des Menschen anerkannt und seiner Lehre die Fähigkeit gegeben, praktisch geübt und von Tausenden geehrt und vertheidigt zu werden. Der zweite Grund gegen Epikur ist sachlich der schlagendste; allein seine Darstellung hier ist durchaus unphilosophisch, wie bereits in Erl. 110 u. 130 gezeigt worden ist. Allerdings werden auch die griechischen Quellen hier denselben Fehler begangen haben, denn sonst würde, wenn sie den Einwand anders begründet hätten, Cicero dies wohl benutzt haben; aber die rednerische Ausführlichkeit, mit welcher dieser Einwand in dieser ungenauen Form hier behandelt und mit zahlreichen Beispielen verbrämt wird, ist offenbar die eigene Zuthat Cicero's, der sich hier bei dieser populären Wendung ganz in seinem Elemente fühlte. — Was neben diesen beiden Einwänden sonst noch gegen Epikur hier

geltend gemacht wird, ist entweder sophistisch oder unbedeutend oder missverstanden. Aehnliches wird sich bei den spätern Widerlegungen der Lehre der Stoiker und der Peripatetiker zeigen. Es sind immer nur ein oder zwei Punkte, die Cicero aufgreift und die er meist nur in dialektischer Weise als formal-logisch falsch darzulegen sucht. Den tiefern Sinn dieser Systeme, der trotz des oft mangelhaften Ausdrucks in ihnen verborgen liegt und gerade ihren höhern Werth ausmacht, vermag Cicero weder hier bei Epikur, noch bei den anderen Schulen zu erfassen; es sind nur äusserliche Mängel, an die er sich klammert und mit deren Aufdeckung er sich begnügt, wie die folgenden Bücher ergeben werden.

Drittes Buch.[132])

Kap. I. (§ 1.) Die Lust, mein Brutus, würde, wenn sie für sich allein spräche und keinen zu hartnäckigen Schutzpatron hätte, nachdem sie im vorgehenden Buche widerlegt worden, der Würde der Tugend wohl weichen. Denn sie wäre unverschämt, wenn sie noch länger die Tugend bekämpfen oder das Angenehme über das Sittliche stellen und behaupten wollte, dass die Lust des Körpers und die daraus entspringende Fröhlichkeit mehr werth sei, als der Ernst und die Festigkeit der Gesinnung. Wir wollen deshalb die Lust verabschieden und sagen, sie solle in ihrem Gebiete bleiben, und den Ernst der Untersuchung nicht durch ihre Schmeicheleien und Lockungen stören. (§ 2.) Es fragt sich also von Neuem, wo das höchste Gut zu suchen ist, nachdem die Lust aus ihm entfernt worden, und die Gründe gegen die Lust auch denen entgegen gestellt werden können, welche die Schmerzlosigkeit zum höchsten Gute erheben. Danach kann als höchstes Gut nichts gelten, was der Tugend entbehrt, welche das Vortrefflichste von Allem bleibt.

---

132) Dieses Buch enthält die Darstellung der Sittenlehre der Stoiker und ihrer Auffassung des höchsten Guts. Es beginnt wieder mit einer Art Vorrede, die an Brutus gerichtet ist, dem Cicero die Schrift widmete. Die Lehre selbst wird dann in Form eines Gesprächs entwickelt, was zwischen Cicero und M. Cato auf dem Landgute des Lucull bei Tusculum im Jahre 52 v. Chr. statt gefunden haben soll. Als Quellen hat Cicero hier hauptsächlich Chrysipp's Schrift über das höchste Gut benutzt. Daneben auch die Schriften des Stoikers Diogenes aus Babylon, eines Schülers des Chrysipp.

Wenn ich daher auch in meinem Gespräch mit Torquatus nicht lässig verfahren bin, so habe ich doch jetzt einen schwerern Kampf gegen die Stoiker zu führen. Was die Epikureer für die Lust geltend machen, ist weder scharfsinnig noch tiefsinnig; die Vertheidiger der Lust sind weder gewandt im Erörtern, noch haben ihre Gegner mit einer schweren Aufgabe zu thun. (§ 3.) Epikur sagt ja selbst, man brauche für die Lust keiner Beweise, weil schon die Sinne hierüber entschieden; deshalb genüge es, darauf aufmerksam zu machen, einer Begründung bedürfe es hier nicht. Daher war unsre vorige Besprechung für beide Theile einfach und es waren weder die Ausführungen des Torquatus verwickelt oder gewunden, noch die meinigen dunkel.[133]) Dagegen kennst Du ja die spitzfindige und dornige Weise der stoischen Untersuchungen, und wenn dies schon für die Griechen gilt, so noch mehr für uns, die wir Euch die Worte erst schaffen und den neuen Dingen neue Namen geben müssen. Niemand mit nur mässigen Kenntnissen wird sich hierüber wundern, wenn er bedenkt, dass in jeder Kunst, deren Uebung nicht alltäglich und von Allen geschieht, es eine Menge neue Worte geben muss, welche für die ihr eigenthümlichen Gegenstände gebildet werden müssen. (§ 4.) Deshalb gebrauchen auch die Dialektiker und Naturforscher viele Worte, die nicht einmal den Griechen bekannt sind, und ebenso sprechen die Messkünstler und die Musiker und die Sprachlehrer, Jeder in seiner

---

[133]) Diese Selbstkritik zeigt, dass Cicero die Lehre Epikur's in ihrer tiefern Bedeutung gar nicht erfasst hat. Sein persönliches starkes sittliches Gefühl liess ihn die Aussprüche dieses Gefühls für eine genügende Widerlegung der Lehre Epikur's halten und die zum grossen Theil streng consequente Ausbildung derselben übersehn. Auch hier zeigt es sich, wie gefährlich innerhalb der Wissenschaft es ist, das Gefühl und selbst das sittliche Gefühl als Führerin zu benutzen. Das Gefühl, als ein seiender Zustand der Seele, kann wohl der Gegenstand der Erkenntniss werden, aber nie das Criterium derselben und der Wahrheit; ein Satz, der nicht oft genug betont werden kann, da kein Satz mehr wie dieser selbst heutzutage noch ausser Acht gelassen wird.

eigenen Weise. Selbst bei dem Unterricht in der Kunst der Volksredner, die nur vor den Gerichten und dem Volke geübt wird, gebraucht man ganz besondere und eigenthümliche Ausdrücke.

Kap. II. Aber auch abgesehn von den feinern und freien Künsten, können selbst die Handwerker ihr Gewerbe nicht betreiben, wenn sie sich nicht der ihnen geläufigen, aber uns unbekannten Worte bedienen; ja selbst der Ackerbau, der aller Feinheit und Bildung entbehrt, hat doch den Gegenständen, mit denen er zu thun hat, besondere Namen gegeben. Um wie viel mehr hat also der Philosoph so zu verfahren, da die Philosophie die Kunst des Lebens ist und man bei ihren Untersuchungen die Worte nicht vom Markte holen kann. (§ 5.) Wenn auch die Stoiker von allen Philosophen die meisten Neuerungen eingeführt haben, so war doch Zeno[134], ihr Stifter, weniger ein Erfinder neuer Dinge, als neuer Worte. Wenn es nun in jener Sprache, die meist für die reichste gehalten wird, den gelehrtesten Leuten erlaubt ist, über die nicht alltäglichen Dinge sich ungebräuchlicher Worte zu bedienen, so wird dies um so mehr uns Römern gestattet sein, die wir erst jetzt diesen Gegenstand in unserer Sprache zu behandeln wagen. Auch habe ich oft gesagt und zwar zu eigenem Verdrusse nicht blos der Griechen, sondern auch Derer, die lieber für Griechen, als für Unsrige gelten wollen, dass die Griechen uns nicht im Wortreichthum übertreffen, sondern dass wir vielmehr ihnen darin überlegen seien. Wir haben daher zu sorgen, dass wir dies nicht blos in unsern eigenen Künsten, sondern auch in den ihrigen bewähren. Wenn ich trotzdem einzelne griechische Worte, weil es einmal so hergebracht ist, statt der lateinischen gebrauche, z. B. die Worte Philosophie, Rhetorik, Dialektik, Grammatik, Geometrie, Musik, so meine ich, dass sie, obgleich auch lateinische Worte dafür gesetzt werden könnten, doch in Folge des langen Gebrauchs, auch als uns angehörig gelten können. So viel über die Namen der Dinge. (§ 6.) Aber bei den Dingen selbst kommt mir, mein Brutus, dafür die Sorge, ich möchte getadelt werden, dass ich Dir dies schreibe, der Du in der Philosophie

[134]) Wegen Zeno ist Erl. 62 nachzusehn.

überhaupt und in der bessern Gattung derselben so weit vorgeschritten bist. Allerdings würde ich deshalb mit Recht getadelt werden können, wenn ich es thäte, um Dich zu belehren; allein davon bin ich weit entfernt; ich sende Dir diese Schrift nicht, damit Du daraus lernst, was Dir bereits wohl bekannt ist, sondern weil ich am liebsten bei Deinem Namen verweile und weil ich an Dir den billigsten Beurtheiler und Richter für die Bestrebungen habe, welche uns Beiden gemeinsam sind. Du wirst mir also hoffentlich Deine gewohnte Aufmerksamkeit schenken und den Streit entscheiden, welchen ich mit Deinem Oheime, jenem göttlichen und ausgezeichneten Manne, gehabt habe.[135]) (§ 7.) Ich war nämlich auf meinem Landgute bei Tusculum und wollte einige Bücher aus der Bibliothek des jungen Lucull[136]) benutzen; ich ging deshalb nach seinem Landhause, um sie mir, wie ich gewöhnt war, selbst zu holen. Dort angekommen, traf ich wider Erwarten den M. Cato, er sass in der Bibliothek, umgeben von einer Menge Schriften der Stoiker. Denn

---

[135]) Marcus Portius Cato, der hier gemeint ist, war einer der eifrigsten Anhänger der stoischen Philosophie unter den Römern. Während des Bürgerkrieges zwischen Cäsar und Pompejus hielt er sich zu Letzterm und nahm sich 46 v. Chr., also nur ein Jahr vor Abfassung dieser Schrift in Utica, einer Stadt in Afrika, das Leben. — Die an Brutus gerichtete Vorrede geht hier unmittelbar in die historische Einleitung des Gesprächs über, in welches Cicero seine Darstellung der stoischen Philosophie hier eingekleidet hat. Man kann dies für einen Mangel erklären, da ja Brutus wusste, dass diese Gesprächsform nur die dichterische Hülle war, welche Cicero nach Plato's Beispiel seinen Gedanken geben wollte. Er durfte deshalb dies dem Brutus nicht als eine wahre Thatsache vortragen. Abgesehen hiervon, ist diese Einleitung schön und anziehend.

[136]) Dieser Lucull ist der Sohn des in Kap. XXXIII. Buch II. erwähnten Lucull; das hier erwähnte Landhaus des Lucull hatte sein Vater mit grosser Pracht erbaut. Zum Vormunde seines Sohnes hatte Lucull den Cato ernannt, zugleich aber ihn in seinem Testamente auch der Fürsorge des Cicero empfohlen.

Du weist ja, von welcher unverwüstlichen Begierde nach Büchern er beseelt war; er konnte sich so wenig daran sättigen, dass er, ohne Scheu vor dem leeren Gerede der Menge, selbst in der Halle des Senats während der Zeit zu lesen pflegte, wo die Senatoren sich versammelten und er den öffentlichen Geschäften damit nichts entzog. Um so mehr schien er mir damals bei voller Musse und mitten in einem reichen Bücherschatz in den Büchern zu schwelgen, wenn ich dieses Wort für eine so edle Sache gebrauchen darf. (§ 8.) Als wir uns so unvermuthet trafen, erhob er sich sofort und begann mit dem, was man bei solchem Begegnen zunächst zu sagen pflegt. — Was machst Du hier? sprach er; denn ich glaube, Du kommst von Deinem Landhause, und hätte ich gewusst, dass Du dort seiest, so wäre ich selbst zu Dir gekommen. — Ich habe gestern, antwortete ich, beim Beginn der Spiele die Stadt verlassen und bin Abends angelangt.[137]) Jetzt komme ich hierher, um mir einige Bücher zu holen. Und dieser Bücherschatz, mein Cato, muss wohl unserm Lucull schon bekannt sein; denn es wäre mir lieber, wenn er sich an diesen Büchern mehr als an dem übrigen Schmuck dieses Landhauses ergötzte. Es liegt mir gar viel daran, dass er, obgleich es eigentlich Dein Amt ist, sich unterrichte und damit seinem Vater und unserm Cäpio[138]) und Dir, seinem nahen Anverwandten, Ehre mache. Ich sorge mich nicht ohne Grund, da ich auch seines Grossvaters mit Rührung gedenke. (Du weist ja, wie hoch ich den Cäpio gehalten habe, der, wenn er noch lebte, meiner Ansicht nach jetzt zu den Ersten des Staates gehören würde.) Ebenso steht mir Lucull vor Augen, ein Mann, der sich in Allem auszeichnete und mit dem mich eine innige Freundschaft und gleiche Ansichten verbanden. — (§ 9.) Es ist edel von Dir, sagte er, dass Du Derer gedenkst, die Beide in ihrem letzten Willen Dir ihre Kinder empfohlen haben, und dass Du den Knaben liebst. Wenn Du aber meinst,

---

[137]) Diese hier erwähnten Spiele wurden vom 4. bis 12. September jeden Jahres zu Ehren des Jupiter, der Juno und Minerva gefeiert; während derselben machten die Gerichte Ferien.

[138]) Quintus Cäpio war ein leiblicher Bruder des Cato.

dies sei mein Amt, so lehne ich es zwar nicht ab, aber nehme Dich zum Gehülfen. Dazu kommt, dass der Knabe mit Rücksicht auf sein noch jugendliches Alter schon viele Anzeichen von Sitte und Verstand hat blicken lassen. — Ich bin dazu bereit, erwiderte ich, allein trotz dem muss er doch schon in jene Wissenschaften eingeführt werden, und wenn er damit in seiner zartern Jugend getränkt worden, so wird er um so vorbereiteter an das Grössere herantreten. — Du hast Recht, sagte Cato, wir wollen dies fleissig und häufig mit einander besprechen und gemeinsam handeln. Aber lass uns niedersetzen. — Dies geschah.

Kap. III. (§ 10.) Er begann dann: Du hast doch selbst so viele Bücher; welche suchst Du denn hier? — Ich wollte einige Commentare zu Aristoteles, sagte ich, von denen ich wusste, dass sie hier sind, holen und in der Mussezeit lesen, die uns, wie Du weisst, nicht oft zu Theil wird. — Wie gern, sagte er, hätte ich es gesehn, dass Du zu den Stoikern Dich gehalten hättest; denn wenn irgend Einem, so war es Dir gegeben, nur die Tugend als höchstes Gut anzusehn. — Bedenke, sagte ich, ob es nicht mehr noch Dir zukam, da wir in der Sache einig sind, ihr keinen neuen Namen zu geben; denn unsre Vernunft ist einstimmig, nur unsre Reden bekämpfen sich. — Keineswegs, sagte er, ist jene einstimmig, denn wenn Du neben dem Sittlich-Guten noch etwas Weiteres hinstellst und zu den Gütern rechnest, so löschest Du das Sittliche selbst, das Licht der Tugend, gleichsam aus und zerstörst die Tugend von Grund aus. — (§ 11.) Dies klingt, mein Cato, sehr erhaben; aber siehst Du nicht, dass Du diesen Glanz der Worte mit Pyrrho und Aristo[139]), die Alles gleich machen, theilst?

[139]) Pyrrho aus Elis um 340 v. Chr. begleitete Alexander auf seinen Feldzügen, später war er Priester in Elis. Er ist der Begründer der ältern Skepsis; nach seiner Lehre ist nichts an sich gerecht oder ungerecht; vielmehr ist jedes ebenso sehr das Eine wie das Andere; Alles beruht auf menschlicher Satzung und Sitte. Pyrrho erfasst hier die Natur des Sittlichen sehr treffend; indess wollte er auch die Wahrheit in dem Wissen der Dinge nicht anerkennen, und lehrte deshalb, dass man sich

Ich möchte wohl wissen, was Du über diese denkst? — Was ich über sie denke, fragst Du? Ich meine, sie sind wie viele Andre gute, tapfre, gerechte und mässige Männer im Staate gewesen, wie wir dies theils gehört, theils selbst bei solchen gesehn haben. Ohne allen Unterricht, nur der Natur folgend, haben sie viel Lobenswerthes gethan. Die Natur hat sie besser unterrichtet, als die Philosophie es vermocht hätte, wenn sie einer andern als der sich zugewendet hätten, welche das Sittliche allein für ein Gut erklärt und das Schlechte allein für ein Uebel.[139 b]) Alle übrigen philosophischen Systeme rechnen, das eine mehr, das andere weniger, noch Anderes ausserhalb der Tugend zu den Gütern und zu den Uebeln; und damit fördern und befestigen sie nach meiner Meinung unsre sittliche Besserung nicht, sondern verderben nur unsre Natur. Denn wenn man nicht festhält, dass nur das Sittliche ein Gut sei, so kann man in keiner Weise beweisen, dass ein glückliches Leben durch die Tugend erreichbar sei. Sollte dies aber nicht der Fall sein, so wüsste ich nicht, weshalb man sich mit der Philosophie bemühen sollte; könnte ein Weiser unglück-

---

jedes Urtheils enthalten müsse. Cato konnte seine Ansicht über die Tugend nicht billigen, weil nach stoischer Lehre die Tugend an sich das Beste ist und die Stoiker überhaupt Dogmatiker waren. — Aristo aus Chios war ein Schüler des Zeno; er wollte keinen andern Unterschied der Dinge in Bezug auf das Handeln anerkennen, als den Unterschied der Tugend und des Lasters. Da Aristo ein Stoiker war, so wäre nicht abzusehn, weshalb Cato ihn nicht anerkennen will, und Cicero hält dies auch dem Cato vor; indess leugnete Aristo allen Unterschied in den Dingen ausserhalb des Sittlichen und Unsittlichen, d. h. in den sogenannten Adiophoris, während die Stoiker in diesen die Unterschiede des Vorzuziehenden und Verwerflichen annahmen. Hierauf beziehen sich die Worte: „die Alles gleich machen“.

[139 b]) Die Antwort Cato's auf Cicero's Frage bezieht sich nicht blos auf Pyrrho und Aristo, sondern geht auf alle Schulen, ausserhalb der stoischen. Es ist dies eine Flüchtigkeit Cicero's.

lich sein, so würde auch ich die ruhmvolle und gepriesene Tugend nicht für besonders schätzenswerth erachten. [140]) —

Kap. IV. (§ 12.) Was Du, mein Cato, bis jetzt gesagt hast, erwiderte ich, könntest Du auch sagen, wenn Du dem Pyrrho und Aristo Dich anschlössest. Denn Du weisst, dass Beide dieses Sittliche nicht allein für das höchste, sondern auch, wie Du willst, für das einzige Gut halten. Ist dem so, dann folgt von selbst, was Du willst, nämlich dass der Weise immer glücklich ist. Billigst Du also deren Ansichten, und meinst Du, wir sollen ihnen folgen? — Keinegswegs, sagte er. Denn es ist das Eigenthümliche der Tugend, dass sie unter den der Natur gemässen Dingen eine Auswahl trifft; diese Männer dagegen haben Alles gleich gemacht und alle Gegensätze damit so ausgeglichen, dass keine Auswahl mehr getroffen werden kann und die Tugend selbst aufgehoben ist. — (§ 13.) Du hast hier ganz Recht, sagte ich, aber wirst Du nicht ebenso verfahren müssen, wenn Du neben dem Sittlichen kein Gut weiter gelten lässt und damit allen Unterschied in den übrigen Dingen aufhebst? — Du hättest Recht, sagte er, wenn ich dies thäte; aber ich lasse einen Unterschied bestehn. [141]) — (§ 14.) Auf welche Weise denn? fragte ich. Wenn die Tugend nur eine und nur Eines, was Du das Sittliche nennst, das Rechte, Löbliche und Geziemende sein soll (denn sein Wesen wird bekannter, wenn es mit mehreren, gleichbedeutenden Worten ausgedrückt wird); wenn also, sagte

---

[140]) Schon hier tritt die strenge Lehre der Stoiker hervor, aber zugleich auch die Gewaltsamkeit, mit der sie das Glück des Menschen mit der Tugend identificiren. Es ist dieselbe Einseitigkeit wie bei den Epikureern, welche umgekehrt behaupteten, die Lust sei zugleich allemal das Sittliche. Beide Systeme wurden durch den von Aristoteles eingeführten Begriff des höchsten Gutes dazu verleitet, in welchem diese Identificirung bereits, wenn auch nur äusserlich, gesetzt war.

[141]) Es ist der Unterschied des Vorgezogenen und Abgewiesenen, für die Adiaphora ausserhalb des Sittlichen und Unsittlichen, wie bald näher von Cato auseinandergesetzt werden wird.

ich, dies das alleinige Gute ist, was habt Ihr da sonst noch Begehrenswerthes? Und wenn es kein Uebel giebt, ausser dem Schlechten, Unsittlichen, Unanständigen, Bösen, Lasterhaften, Scheusslichen (um auch dies durch mehrere Namen kenntlicher zu machen), was kann es da daneben noch geben, was man fliehen müsste? — Du weisst recht gut, erwiderte er, was ich Dir sagen soll; allein es scheint, dass Du aus meiner kurzen Antwort nur Etwas hast herausreissen wollen; ich werde daher auf das Einzelne nicht antworten, sondern, da wir Zeit haben, wenn es Dir recht ist, die ganze Lehre des Zeno und der Stoiker erklären. — Dies ist mir vollkommen recht, sagte ich; Deine Darstellung wird viel zur Aufklärung dessen beitragen, was wir suchen. — (§ 15.) So will ich es versuchen, sagte er, wenn auch diese Lehre der Stoiker ihre Schwierigkeiten und Dunkelheiten hat. Wenn einst in griechischer Sprache die Worte für neue Gegenstände das Verständniss erschwerten und sie nur durch ihren langen Gebrauch geläufig geworden sind, wie wird es da mit unsrer Sprache stehn? — Doch nicht so schlimm, sagte ich. Wenn Zeno für ungewohnte und unbekannte Dinge, die er entdeckt hatte, neue Worte gebrauchen durfte, weshalb sollte dies nicht auch Cato dürfen? Indess ist es nicht nöthig, ein Wort nur durch ein Wort auszudrücken, wie ungeschickte Erklärer pflegen, wenn ein Wort gleichen Sinnes gebräuchlich ist; ich pflege vielmehr, wenn ich nicht anders kann, das eine griechische Wort durch mehrere lateinische auszudrücken. Auch muss es uns dabei gestattet sein, selbst ein griechisches Wort zu gebrauchen, wenn sich kein passendes in unsrer Sprache finden lässt, und man kann dies nicht blos bei den ἐφιττιοις und den ἀκρατοφοροις[142]), sondern auch bei den προηγμενοις und ἀποπροηγμενοις thun, obgleich man letztere mit „Vorgezogene“ und „Verworfene“ richtig wiedergeben könnte. — (§ 16.) Recht, sagte er, dass Du mir hilfst, und für jene griechischen Worte will ich die von Dir genannten lateinischen brauchen; bei andern magst Du mir helfen, wenn Du merkst, dass ich stocke.

[142]) Das erstere griechische Wort bezeichnet den Sattel, das zweite die Weinflasche; beide griechischen Worte wurden auch von den Römern benutzt.

— Sehr gern soll es geschehn, sagte ich. Allein das Glück geht mit den Tapfern, deshalb bitte, fange an. Denn es giebt nichts Herrlicheres, was wir besprechen könnten. —

Kap. V. Cato begann hierauf: Jene Männer, denen ich beitrete, sind der Ansicht, dass jedes Geschöpf gleich von seiner Geburt ab (denn damit muss man beginnen) für sich selbst und seine Erhaltung sorgt, indem es das, was seinen Zustand erhalten kann, auch dazu auswählt, während es seinen Untergang und Alles verabscheut, was diesen Untergang herbeiführen kann. Jene Männer beweisen dies damit, dass die jungen Thiere, schon ehe sie den Schmerz und die Lust empfunden haben, das ihnen Heilsame aufsuchen und das Entgegengesetzte verabscheuen, was nicht sein könnte, wenn sie ihren Zustand nicht liebten und ihren Untergang nicht fürchteten; denn sie könnten nichts aufsuchen, wenn sie kein Gefühl von sich selbst hätten und wenn sie nicht sich liebten. Hieraus erhellt, dass der oberste Gegensatz unsrer Lehre von der Selbstliebe entlehnt ist.[143] (§ 17.) Zu diesen ersten

---

[143]) Die hier in Kap. V. und den folgenden gegebene Darstellung der obersten Grundsätze der Ethik der Stoiker hat viele Dunkelheiten, die indess nicht blos von dem Gegenstande selbst herkommen, sondern auch Dem zur Last fallen, von dem diese Darstellung herrührt, sei dies Cicero oder Chrysipp, den Cicero wohl hauptsächlich hier benutzt haben mag.

Die „ersten Naturtriebe“ *(prima naturae)* sind ein Begriff, den erst die Stoiker eingeführt haben; weder Plato noch Aristoteles gebrauchen denselben. So wie die Epikureer den Beweis für ihr ethisches Prinzip von den ersten Trieben der Natur entnehmen, so geschieht es hier auch von den Stoikern; allein während jene dazu viel mehr berechtigt erscheinen, weil ihr Prinzip nur die natürliche Lust als Endziel aufstellt, ist diese Ableitung bei den Stoikern auffallender und bedenklicher, da sie im Fortgange ihrer Entwicklung die rechte Vernunft und die Tugend als Prinzip des Sittlichen hinstellen, was an sich mit den natürlichen Trieben und Instincten keine Verbindung hat. Deshalb gelangte auch später Spinoza, welcher in seiner Ethik ebenfalls von der Selbstliebe und

natürlichen Trieben darf nach der Ansicht der meisten Stoiker die Lust nicht gerechnet werden, und ich stimme

---

dem Triebe der Selbsterhaltung, genau wie die Stoiker, ausging, nicht zu dem Begriff des Sittlichen im Sinne der Stoiker, sondern erklärte das Sittliche nur für einen Begriff, der blos aus der Mangelhaftigkeit des menschlichen Wissens entsprungen sei; denn wenn der Mensch die Totalität alles in der Welt gleichzeitig Geschehenden übersehen könnte, würde er Alles als nothwendig und aus Gottes Natur mit Folgerichtigkeit hervorgehend einsehn und den Unterschied zwischen sittlich und unsittlich fallen lassen.

Allein die Stoiker verfuhren nicht so consequent. Zunächst gingen sie mit *Aristoteles* von der Vernunft und von dem Begriffe des höchsten Gutes aus. Aber sie fühlten lebhafter wie Aristoteles, dass aus der Vernunft allein kein *Inhalt* für das sittliche Handeln abgeleitet werden könne; *deshalb* griffen sie nach jenen ersten Naturtrieben; diese sollten der Vernunft den Inhalt bieten; aus der vernünftigen Regelung dieser Triebe und deren Harmonie (ὁμολογια) sollte das Sittliche und die Tugend hervorgehn. Es ist dies offenbar ein Fortschritt über Aristoteles hinaus, der nicht weiter untersucht hatte, woher die Vernunft diesen Inhalt entnimmt. Allein es bleibt gegen diese Ableitung des Sittlichen, wie es von den Stoikern geschieht, immer das Bedenken, dass damit *kein Soll* erreicht wird. Die Triebe treiben zwar den Menschen, aber der Mensch weiss auch sich als den Herrn über diese Triebe, und die Stoiker selbst verlangen die Bekämpfung jedes Uebermaasses dieser Triebe, was sie die Leidenschaften (παθη) nennen. In dem sittlichen Soll liegt aber, dass *es selbst* der Herr ist und nicht der Mensch, oder Der, an den dieses Soll sich richtet. Diese erhabene Macht, welche dem Soll oder der Pflicht einwohnt und dem Menschen nicht mehr die Wahl lässt, ob er dieses Soll befolgen will oder nicht, wenn er sittlich handeln will, gerade diese erhabene Macht ist das wesentliche Kennzeichen aller Pflichtgebote, und deshalb erscheint jede Ableitung des sittlichen Inhalts aus den Trieben in dieser Form, wie es die Stoiker thun, für ungenügend. Es kommt dabei höchstens die Klugheit,

ihnen durchaus bei, denn wenn die Natur die Lust in das zuerst Begehrte mit aufgenommen hätte, würde viel

---

aber nicht die Sittlichkeit heraus. — Der moderne Realismus erkennt deshalb zwar auch an, dass der *Inhalt* des Sittlichen seinen Ursprung in den Trieben habe; allein nicht in den Trieben des Verpflichteten, sondern Derer, welche für ihn eine erhabene machtvolle Autorität darstellen. (B. XI. 51. 52.) Indem die Gebote von diesen Autoritäten an den einzelnen, schwachen Menschen ergehn, nimmt damit der Inhalt diese Gebote für diesen eine andere Natur an; der Mensch erfüllt diese Gebote nunmehr, nicht weil sie seinen ersten Trieben entsprechen, sondern weil sie von einer erhabenen, unermesslich grossen Macht ausgehn, die ihn mit Achtung erfüllt und *dadurch* treibt, die empfangenen Gebote zu erfüllen, damit selbst an der Hoheit der Autorität Theil zu nehmen und damit jene Seelenruhe zu gewinnen, welche jedes sittliche Handeln begleitet.

Die Stoiker fühlten richtig, dass die rechte Vernunft, als das blosse richtige und gesetzmässige Denken 1) den *Inhalt* des Sittlichen nicht aus sich entwickeln kann, und 2) dass sie auch keine Macht über den Willen hat. (B. XI. 5). Um diese Mängel zu beseitigen, griffen sie nach den Trieben; damit erhielten sie allerdings einen Inhalt für das Handeln und zugleich die treibende Kraft oder das wirksame Motiv für die Erfüllung des Vernunftgebots; allein dieses Motiv entbehrte der Hoheit des *Sollens*, und es wurde damit nur eine Regel der Klugheit und nicht der Sittlichkeit gewonnen.

So erhellt, dass die Ethik der Stoiker an demselben Mangel leidet, wie die der Epikureer. Trotz dem, dass sie die Lust von sich abhalten wollen, müssen sie, um einen Inhalt für die Gebote der rechten Vernunft und eine Wirksamkeit derselben auf den Willen zu erreichen, auf die natürlichen Triebe zurückgehn, und damit ist ihr Sittliches nach Inhalt und Motiv mit denselben Mängeln behaftet, wie das der Epikureer. Es hilft ihnen deshalb auch nichts, dass sie, wie sich im Verlauf dieser Darstellung ergeben wird, diese ersten Naturtriebe von der Lust unterscheiden. Man kann ihnen dies zugeben, obgleich es offenbar unrichtig ist; immer bleibt gegen sie

Schlechtes folgen. Dagegen erklärt es sich genügend, weshalb wir das lieben, was die Natur als Erstes hin-

---

stehn, dass aus diesen Trieben, als einem Seienden, kein Sollen abzuleiten ist, dessen Wesen gerade darin liegt, dass es über dem Seienden steht und davon völlig unabhängig ist, ob mit seinen Geboten das Seiende stimmt oder nicht.

Die grosse Aufgabe der Ethik, dieses Soll in seiner Erhabenheit über dem Seienden dennoch aus diesem abzuleiten, ist in allen Systemen des Alterthums ungelöst geblieben. Als Spinoza dann nach dem Erlöschen der Scholastik von Neuem die Philosophie auf das Sittliche hinwendete, konnte auch er diese Aufgabe nicht lösen; aber er blieb wenigstens consequenter als die Griechen. Weil er sah, dass das Soll mit seinem Inhalte sich aus der Natur und aus der Vernunft nicht ableiten lässt; weil er erkannte, dass mit Annahme einer allgemeinen Naturnothwendigkeit für alles Geschehen, einschliesslich des menschlichen Handelns, das Sittliche, als aus der Freiheit hervorgehend, sich nicht vertrage, so stand er nicht an, den ganzen Begriff des Sittlichen aus der Philosophie zu entfernen und nur für eine Folge des beschränkten Wissens der Menschen zu erklären. Seine Zeitgenossen konnten indess diesen hohen Gedanken nicht folgen, und die spätere Philosophie fiel in die Inconsequenz der Stoiker zurück. Erst Kant reinigte das Sittliche von allem Inhalt der Triebe und der Lust. Allein damit trat sofort das Leere der reinen Vernunft oder der Autonomie des Willens wieder hervor; es fehlte der Inhalt für ihre Gebote, und es ist bekannt, wie Kant nur durch sein persönliches starkes sittliches Gefühl über die Inhaltslosigkeit seines Prinzips getäuscht wurde, wonach die Fähigkeit als allgemeines Gesetz zu gelten, jede Maxime zu einem Sittlichen machen soll. (B. VII. 35 u. B. VIII. 15.) Auch das Prinzip der dialektischen Entwicklung Hegel's konnte diesem Mangel nicht abhelfen, und so erscheint derselbe erst in dem Realismus der Gegenwart dadurch überwunden, dass das Sittliche aus den Geboten erhabener Mächte abgeleitet wird, welche zwar durch ihre Triebe zu dem Inhalt ihrer Gebote bestimmt werden, aber durch ihre Erhabenheit diesen Ursprung des Inhalts bei

gestellt hat; denn Jedermann wird, wenn er die Wahl hat, lieber alle Theile seines Körpers unverletzt und brauchbar haben mögen, als bei gleichem Gebrauch verstümmelt und verrenkt.[144]) Die Kenntnisse von den Dingen, die man entweder Begriffe oder Vorstellungen, oder wem diese Worte weniger gefallen oder weniger verständlich sind, καταλήψεις nennen kann, sind nach unsrer Ansicht um ihrer selbst willen zu erwerben, weil sie in sich etwas gleichsam Zusammengefasstes haben, was die Wahrheit enthält. Dies kann man schon an den Kindern bemerken, die sich freuen, wenn sie, auch ohne Nutzen davon zu haben, etwas durch ihren Verstand aufgefunden haben. (§ 18.) Auch die Künste und Wissenschaften sind, nach unsrer Meinung, um ihrer selbst willen zu erwerben, denn theils enthalten sie etwas der Annahme Werthes, theils bestehn sie in Kenntnissen und enthalten etwas an sich Vernünftiges und Geordnetes. Dagegen hat man der Zustimmung zu dem Falschen sich mehr, wie alles anderen Naturwidrigen zu enthalten.[145]) Unter den Glie-

---

dem diese Gebote empfangenden Menschen verschwinden lassen. (B. XI. 62.)

[144]) Man kann zugeben, dass die ersten Handlungen des neugebornen Kindes nicht durch die Lust bestimmt werden; es kann die Mutterbrust nicht suchen der Lust wegen, denn es kennt diese Lust noch nicht. Allein sehr schnell verwandelt sich dieser Instinct in ein Handeln aus dem Motiv der Lust, und schon nach dem ersten Trinken beginnt das Kind aus Lust nach der Brust zu verlangen. Deshalb ist diese Unterscheidung der Stoiker unwahr. Ueberdem ist die Argumentation auch insofern schwach, als es sich hier für die Natur doch noch gar nicht um etwas Schlechtes handeln kann, was sie zu vermeiden hätte. Die Triebe sind reine Thatsachen, deren Sein durch das Sittliche oder Unsittliche nicht erschüttert werden kann.

[145]) Dieser Trieb nach Wissen hat bei den Erklärern viel Anstoss erregt, und es mag sein, dass Kunst und Wissenschaft nicht in dieser Form zu den Gegenständen der ersten Naturtriebe gerechnet werden können. Indess bleibt der Trieb nach Wissen, der sich sehr schnell bei dem neugebornen Kinde als Trieb nach dem Sehen von

dern, d. h. unter den Bestandtheilen des Körpers scheinen nun manche ihres Nutzens wegen von der Natur gegeben zu sein, wie die Hände, die Beine, die Füsse und ebenso die innerlichen Körpertheile, deren grosse Nützlichkeit auch von den Aerzten dargelegt wird; andre Theile scheinen aber nicht des Nutzens wegen, sondern gleichsam zur Zierde gegeben zu sein, wie der Schweif dem Pfau, die schillernden Farben den Tauben, die Brustwarzen und der Bart den Männern.[146] (§ 19.) Dies klingt zwar etwas nüchtern; allein es sind gleichsam die ersten Elemente der Natur, bei denen die Fülle des Vortrages sich nicht zeigen kann und die ich auch nicht anwenden mag; erst wenn man grossartigere Dinge behandelt, reisst die Sache auch die Rede mit fort, und der Vortrag wird dann bedeutender und glänzender. — So ist es, sagte ich. Indess halte ich jeden klaren Ausspruch über einen guten Gegenstnnd auch für einen vortrefflichen. Bei diesen Dingen einen schönen Vortrag anzubringen, scheint mir kindisch, während es bei einem Manne ein Zeichen seiner Gelehrsamkeit und Einsicht ist, wenn er diese Dinge einfach und klar vorzutragen vermag. —

Kap. VI. (§ 20.) So wollen wir weitergehn, sagte er; wir sind nämlich von den Anfängen der Natur abgekommen, mit denen die Folgesätze übereinstimmen

---

Leuchtendem, Glänzendem, Buntem zeigt, jedenfalls einer der ersten Naturtriebe, der als solcher ebenso wie jeder andere zur Grundlage von den Stoikern benutzt werden konnte. Allerdings springt die Darstellung Cicero's hier plötzlich auf diesen Trieb über; dies mag indess Folge seines stückweisen Excerpirens sein.

[146]) Man kann nicht recht ersehen, wie dieser Satz hierher gehört, wo es sich um die ersten Naturtriebe handelt. Cicero mag hier Vieles aus seiner griechischen Quelle ausgelassen haben, was diesen Zusammenhang vermittelte. Wahrscheinlich hat Chrysipp die Wichtigkeit der ersten Naturtriebe auch darauf begründet, dass die Glieder des Menschen für deren Befriedigung eingerichtet seien, und dabei nebenbei bemerkt, dass nur ausnahmsweise einzelne Glieder diesen Nutzen nicht zu haben scheinen.

müssen. Als erste Eintheilung ergiebt sich die: Werthvoll (denn so glaube ich es nennen zu können) ist, was entweder selbst der Natur gemäss ist oder dergleichen bewirkt und deshalb den Vorzug verdient, weil es ein der Werthschätzung würdiges Gewicht hat; die Stoiker nennen es ἀξιαν; dem entgegen steht das Werthlose, was das Gegentheil des Vorigen ist. Wenn so die Grundlagen gelegt sind, dass das der Natur Gemässe an sich selbst zu wählen und das Entgegengesetzte zu verwerfen ist, so ist die erste Pflicht (denn das καθηκον nenne ich so), dass man sich in seinem natürlichen Zustand erhalte und ferner, dass man das der Natur Gemässe einhalte, und das Entgegengesetzte von sich weise. Ist diese Wahl und diese Abweisung gefunden, so folgt die pflichtmässige Auswahl und demnächst die beharrliche Auswahl, welche bis zum Aeussersten beständig und der Natur gemäss bleibt. In dieser beginnt zuerst das wahrhaft Gute sich zu entwickeln und seine Natur erkannt zu werden. (§ 21.) Denn das Erste ist die Befreundung des Menschen mit dem Naturgemässen; sobald er aber die Einsicht oder vielmehr den Begriff erlangt hat, den die Stoiker ἐννοιαν nennen, und sobald er die Ordnung und so zu sagen die Eintracht der zu vollführenden Handlungen erkannt hat, so schätzt er diese noch viel höher als Alles, was er früher geliebt hatte, und so schliesst er durch seine Kenntniss und Vernunft, dass hierin das höchste, an sich lobenswerthe und zu begehrende Gut für den Menschen enthalten sei. Somit liegt dasselbe in dem, was die Stoiker ὁμολογιαν und wir, wenn es beliebt, Uebereinstimmung nennen; auf dieses darin enthaltene höchste Gut ist Alles zu beziehen, das sittliche Handeln und die Sittlichkeit selbst, die allein als ein Gut gilt, und wenngleich sie erst später entsteht, so ist doch sie allein ihrer Kraft und Würde wegen zu erstreben, und von dem, was die Anfänge der Natur sind, ist nichts an sich zu begehren. (§ 22.) Allein da das, was ich die Pflichten genannt habe, von diesen Anfängen der Natur ausgeht, so muss man die Pflichten auf diese Anfänge beziehn, damit man richtig sagen kann, wie alle Pflichten sich darauf beziehn, dass man die Anfänge der Natur verlange; allein deshalb sind sie nicht das höchste Gut, denn in den ersten Anregungen der Natur ist das sittliche Han-

deln noch nicht enthalten, vielmehr ist es, wie gesagt, nur die Folge und entsteht erst später. Indess ist das sittliche Handeln der Natur gemäss und fordert uns viel mehr auf, es zu erstreben, als alles Vorhergehende. [147])

---

[147]) Nach dieser Darstellung entstehn aus den naturgemässen Trieben die Pflichten; aber diese Pflichten sind noch nicht das Sittliche, sondern dieses bildet sich erst aus der Erkenntniss von der Eintracht und Uebereinstimmung alles menschlichen Handelns überhaupt. Dieser Gegensatz von sittlich (κατορθωμα) und Pflicht (καθηκον) gehört zu dem Schwierigsten in der stoischen Ethik. Cicero hat das καθηκον mit *officium* übersetzt. Schon dies war vielleicht nicht ganz richtig; aber noch weniger passt unser deutsches Wort Pflicht, was vielmehr das Sittliche in seiner vollen Reinheit und Stärke bezeichnet, also vielmehr das, was die Stoiker κατορθωμα nennen. Indess ist es schwer, ein anderes Wort aufzufinden, da die Sittlichkeit des Volkes, aus dem die Sprache hervorgegangen, diese erkünstelten und wohl auch unwahren Unterscheidungen nicht gekannt hat. Das καθηκον der Stoiker ist eine Art Mittelding zwischen natürlichem Trieb und sittlicher Pflicht. Es ist das Passende, das sich Ziemende, das von der Sitte Gebilligte, wenn auch gerade noch nicht Gebotene. Indess wird sich zeigen, dass die Stoiker diesen Unterschied selbst in der weitern Entwicklung ihrer Ethik nicht festhalten können, und es ist deshalb rathsam, das Wort Pflicht dafür beizubehalten; nur hat der Leser sich immer die schwächere sittliche Kraft dieser stoischen Pflichten gegenwärtig zu halten.

Was nun deren Gegensatz, das κατορθωμα, anlangt, so ist auch dessen hier gegebene Definition schwer zu fassen. Diese Sittlichkeit soll in der erkannten Ordnung, Eintracht und Uebereinstimmung der zu vollführenden einzelnen Handlungen bestehn. Damit ist also nicht mehr der Inhalt des Sittlichen gemeint, sondern die Begrenzung und gegenseitige Ausgleichung der einzelnen Pflichten (καθηκοντα) und ersten Naturtriebe. Ist dies richtig, so zeugt dieser Begriff von einer tiefen Auffassung der Sittlichkeit, wie sie später ganz verschwunden ist. — Wenn die Pflichten, womit hier also jenes Mittlere, die

Doch muss hier zunächst der Irrthum beseitigt werden, als könnte man meinen, es ergäben sich hieraus zwei

---

καθηκοντα, bezeichnet werden sollen, den Trieben folgen und ihren Inhalt aus diesen entnehmen, so erhellt, dass, wie die Triebe, so auch die Pflichten mit einander in fortwährenden Collisionen sich befinden; jeder Trieb und jede Erfüllung, einer einzelnen Pflicht hemmt in Folge der beschränkten Kräfte des Menschen die andern Triebe und die Erfüllung der andern Pflichten. Mit jenen Pflichten, wie sie in den Moralbüchern hinter einander aufgezählt und empfohlen werden, kann es deshalb für das wirkliche Handeln nicht abgemacht sein; es ist noch eine Ausgleichung zwischen diesen einander hemmenden Pflichten nöthig; es bedarf für jede einer Grenzbestimmung, über die hinaus sie sich nicht ausdehnen darf, sondern hier der Wirksamkeit einer andern Pflicht weichen muss. Es ist derselbe Gedanke, den Aristoteles so ausdrückt, dass jede Tugend ein Mittleres sei, über das hinaus sie zu einem Fehler werde. Sie wird nur zu einem solchen Fehler, weil sie in das Gebiet einer andern Tugend hinein sich ausdehnt. So wird die Tapferkeit zur fehlerhaften Tollkühnheit, wenn sie die ihr gegen die Tugend, für sein Leben zu sorgen, gesetzte Grenze überschreitet. So wird die Sparsamkeit zum Geiz, wenn jene in das Gebiet der Wohlthätigkeit und des Lebensgenusses hinein sich ausdehnt und die ihr hier gesetzte Grenze nicht einhält. Diese Ausgleichung nun nennen die Stoiker die ὁμολογια, die Einstimmung oder Harmonie der Pflichten, und erst in dieser Harmonie gilt ihnen die wahre Sittlichkeit erreicht. Es ist dies gewiss ein vortrefflicher und richtiger Gedanke. Deshalb kann auch hier gesagt werden, dass erst in dieser Harmonie das höchste Gut enthalten sei und dass sie das spätere gegen die Triebe der Natur sei. Allerdings gehört zu dieser Ausführung der sich bekämpfenden und beschränkenden Triebe und Pflichten wesentlich die Vernunft, die sich erst später entwickeln kann, und erst in dieser Harmonie aller Pflichten, in dieser Grenzberichtigung des Gebietes einer jeden einzelnen kommt jene sittliche Welt zu Stande, wo volle Bestimmtheit herrscht und die Vernunft sich als die Ordnerin und Leiterin der einzelnen Triebe darstellt. Deshalb können diese einzel-

höchste Güter. Wir nennen dasjenige das höchste der Güter, wie wenn Jemand sich zur Aufgabe setzt, mit einem Speere oder einem Pfeile wohin zu treffen; ebenso verlegen wir das Endziel in das Gute. So wie Jener, um bei diesem Gleichnisse zu bleiben, Alles thun muss, um das Ziel zu treffen, so bleibt doch, wenn er auch Alles thun muss, um dies zu erreichen, dieses Zielen das Höchste. Dasselbe gilt für das, was wir als das höchste Gut für das Leben erklären; man hat danach zu zielen, aber das Treffen ist nur zu wählen, nicht zu begehren.[147 b])

---

nen Pflichten an sich noch nicht zum höchsten Gut gerechnet werden; aber dennoch kann Cato von dem Sittlichen sagen, dass es ein naturgemässes Handeln sei, weil diese Harmonie nicht den Inhalt der Pflichten ändert, sondern nur die Grenzen des Gebiets für jede regelt.

[147 b]) Dieses Gleichniss hat seine Schwierigkeiten. Es soll damit zunächst der Einwurf abgelehnt werden, dass die Stoiker zwei höchste Güter setzen, das Naturgemässe und das Sittliche, wie dies von den Peripatetikern geschehen war. Dies hätte nun am leichtesten damit widerlegt werden können, dass die Harmonie (das Sittliche) der zur Einstimmung zu bringenden Unterschiedenen (ersten Naturtriebe) nicht entbehren kann; sie ist die Form, die Triebe sind der Inhalt, Beide vereint bilden erst die Einheit. Allein so kann das Gleichniss nicht aufgefasst werden. Wenn das Zielen höher stehen soll als das Treffen, so ist das Sittliche als das Ziel das Ideal, dem der Mensch sich nur zu nähern hat, und seine Sittlichkeit liegt schon in dem Streben nach diesem Ideal, was erst in dem Weisen verkörpert ist. — Allein man kann das Gleichniss auch so auffassen, dass es bei dem Inhalte des Sittlichen, bei den einzelnen Trieben und Pflichten nicht auf die Erreichung des Erstrebten ankomme, sondern dass der gute Wille genüge, so weit der Handelnde durch äussere Hemmnisse an der Erreichung gehindert wird. Diese Auslegung dürfte die richtige sein, denn einmal wird diese Lehre von der Absicht später ausdrücklich wiederholt, und zweitens stimmt sie mit dem Prinzip, dass das Glück des Weisen nur von ihm abhänge; in seiner Macht steht aber nur das Wollen,

Kap. VII. (§ 23.) Wenn nun alle Pflichten von den Anfängen der Natur ausgehen, so muss dies auch für die Weisheit gelten.[148]) So wie es aber sich häufig trifft, dass wenn Jemand an einen Andern empfohlen ist, er diesen werther hält als Den, welcher ihn empfohlen hat, so kann es auch nicht auffallen, dass wir zuerst von den Anfängen der Natur an die Weisheit empfohlen werden und dass später die Weisheit uns doch theurer wird als das, von dem aus wir zu ihr gelangt sind. Und so wie die Glieder uns in der Weise gegeben sind, dass sie für bestimmte Thätigkeiten im Leben dienen sollen, so ist auch das Begehren der Seele, was griechisch ὁρμη heisst, nicht für jede Art des Lebens, sondern zu gewissen bestimmten Weisen des Lebens nach meiner Meinung gegeben, und dasselbe gilt für die Vernunft und für die vollkommene Vernunft.[149]) (§ 24.) So wie dem

---

aber nicht das Vollbringen. Dann ist das sittliche Handeln kein Ideal, sondern der gute Wille ist schon die realisirte Sittlichkeit. Für diese Auffassung sprechen insbesondere die Schlussworte, wonach das Treffen nur zu wählen, nicht zu begehren ist, und wonach also nach dem Sprachgebrauche der Stoiker das Treffen (das Erlangen des Naturgemässen, z. B. Gesundheit, Vermögen, Ehre) zu den προηγμενα gehört, aber nicht zu dem Sittlichen (κατορθωμα); jenes kann man n e h m e n, wenn es sich bietet, aber dieses muss man b e g e h r e n, d. h. all sein Handeln auf dessen Erlangen richten. — Man kann dann nur sagen, das Gleichniss steht nicht an seinem rechten Ort, indess erklärt sich das leicht aus der Flüchtigkeit des Excerpirens bei Cicero.

[148]) Die Weisheit nimmt nämlich ihren Anfang von dem ersten Naturtrieb nach dem Wissen, der nach Erl. 145 zu den ersten Trieben von den Stoikern gerechnet wird.

[149]) Die Vernunft soll damit nicht den Naturtrieben gleichgestellt sein, vielmehr ist der Sinn der: So wie jeder natürliche Trieb (ὁρμη) nur e i n e Seite des Lebens befasst und hier die erforderliche Thätigkeit anregt, so hat auch die Vernunft ihre besondere Aufgabe, und diese besteht eben darin, diese Einseitigkeit der Triebe und ihre Collisionen zu einer Harmonie (ὁμολογια) umzuwandeln. Dies wird dann durch die folgenden Beispiele erläutert.

Schauspieler nicht jede Stellung, dem Tänzer nicht jeder Sprung, sondern ein bestimmter vorgeschrieben ist, so muss auch das Leben nach einer gewissen Weise geführt werden und nicht auf jede beliebige Weise; jene heisst die übereinstimmende und gemässe. Nach unsrer Ansicht ist die Weisheit nicht der Steuermannskunst und nicht der ärztlichen Kunst ähnlich, sondern mehr jener erwähnten Kunst des Schauspielers und Tänzers, so dass in ihr selbst die Wirksamkeit der Kunst enthalten ist und ihr Zweck nicht von Aussen entlehnt wird. Indess ist auch von diesen Künsten die Weisheit dadurch unterschieden, dass das richtige Handeln bei jenen nicht alle Theile umfasst, aus denen diese Künste bestehn; dagegen enthalten die Handlungen, die wir rechte oder recht geschehen, wenn's gefällt, nennen wollen und die bei den Griechen κατορθωματα heissen, alle Bestandtheile der Tugend. Denn nur die Weisheit ist ganz in sich beschlos-

---

Die einzelnen Stellungen und Sprünge des Tanzens gleichen den einzelnen Trieben; indem Jedem aber ein bestimmtes Maass vorgeschrieben wird, entsteht erst die Tanzkunst und so dort aus den Trieben die Sittlichkeit, und diese Weise des Lebens heisst die übereinstimmende *(conveniens et consentaneum)*. Deshalb gleicht die Weisheit nicht der Kunst des Steuermanns und des Arztes; diese haben es mit Einzelnem, wie die Pflichten, zu thun; es ist eine besondere Richtung, die dabei verfolgt wird, aber die Weisheit, als die bewusste Sittlichkeit, befasst alle Triebe und vermittelt die Harmonie derselben. Deshalb wird in diesem harmonischen, von der Weisheit ausgehenden Handeln immer auf alle Triebe (Tugenden, Pflichten) Rücksicht genommen; jede einzelne aus der Weisheit oder bewussten Sittlichkeit hervorgehende Handlung muss auf alle andern Tugenden mit achten, um die Harmonie mit diesen nicht zu verletzen, und deshalb kann hier gesagt werden, dass das rechte (sittliche) Handeln (die κατορθωματα) alle Bestandtheile der Tugend, d. h. alle einzelnen Tugenden enthalte oder berücksichtige *(omnes numeros virtutis continent)*. Erst in dieser Auffassung wird dieser schwierigste Theil der stoischen Ethik verständlich sein.

sen, was bei den andern Künsten[150]) nicht der Fall ist. (§ 25.) Nur aus Unverstand wird das Ziel der Arznei- oder Steuermannskunst mit dem Ziel der Weisheit verglichen; denn die Weisheit befasst auch die Seelengrösse und die Gerechtigkeit, und sie meint, dass Alles, was den Menschen treffen könne, unter ihr stehe, was bei den übrigen Künsten nicht Statt hat. Niemand kann aber die erwähnten Tugenden festhalten, wenn er nicht annimmt, dass zwischen allen sonstigen Dingen, mit Ausnahme des Sittlichen und des Schlechten, kein Unterschied stattfindet.[151]) (§ 26.) Sehen wir nun, welche bedeutenden Folgen sich aus diesen Sätzen ergeben. Wenn es nämlich das Höchste ist (Du wirst nämlich bemerkt haben, dass ich das, was die Griechen τελος nennen, bald als das Höchste, bald als das Aeusserste, bald als das Ziel bezeichne, denn man kann wohl auch das Aeusserste und Letzte das Ziel nennen), wenn es also das Höchste ist, der Natur gemäss und mit ihr übereinstimmend zu bleiben, so folgt nothwendig, dass alle Weisen immer glücklich, unabhängig und zufrieden leben, durch nichts gehemmt oder gehindert werden und nichts entbehren. Was nun nicht blos diese Lehre, über welche

---

[150]) Unter „Künste" sind nach dem Vorgange des Aristoteles nicht blos die das Schöne darstellenden Künste zu verstehen, sondern jede Wissenschaft, welche sich auf das Handeln oder Verfertigen eines Werkes (πραττειν ἠ ποιειν) bezieht, einschliesslich der zu der Verwirklichung dieser Wissenschaft gehörenden Fertigkeit. Daher rührt der Ausdruck: *Artes et scientiae* (τεχναι και ἐπιστημαι). Im Deutschen fehlt für die τεχνη in diesem Sinne das Wort; Wissenschaft befasst nicht die Fertigkeit, und Kunst bezeichnet vorwiegend nur die Fertigkeit oder die schöne Kunst.

[151]) Unter diesem Unterschied sind die sogenannten *Adiophora* oder gleichgültigen Dinge zu verstehen, wozu die Stoiker Alles zählten, was nicht zum Sittlichen oder Unsittlichen gehört. Unter diesen gleichgültigen Dingen machten zwar die Stoiker wieder den Unterschied, dass Manches vorzuziehen, Anderes abzulehnen und Anderes völlig gleichgültig sei; indess wird dieser Umstand hier nicht erwähnt, da er hier nicht zur Sache gehört.

ich spreche, sondern auch unser Leben und unser Glück befasst, der Satz nämlich, dass wir das Sittliche für das alleinige Gut anerkennen, dies kann zwar breit und ausführlich dargelegt werden und in den gewähltesten Ausdrücken und gewichtigsten Aussprüchen rednerisch ausgeschmückt und umständlicher dargestellt werden, allein mir gefallen die kurzen und scharfen Folgesätze der Stoiker besser.[152])

---

[152]) Bis hierher hat Cato nur das Sittliche an sich dargelegt und dasselbe aus dem Inhalt der Naturtriebe und ihrer durch die Vernunft hergestellten Harmonie entwickelt. Jetzt wendet er sich zu dem zweiten Punkt, dass dieses Sittliche auch das alleinige Gut sei, wobei unter Gut hier das Beglückende (die Lust) zu verstehen ist. Obgleich diese Verbindung zwischen Sittlichkeit und Glück gar nicht zu bestehen braucht, so hielten doch die griechischen Philosophen sich sämmtlich für verpflichtet, diese Verbindung für ihre Lehre nachzuweisen, was eine Folge des Begriffes vom höchsten Gute war, mit welchem sie Alle ihre Ethik begannen. Da Lust und Sittlichkeit ihrer ganzen Natur nach nicht nothwendig zusammentreffen müssen, so kann man schon erwarten, dass dieser Theil der stoischen Ethik zu Gewaltsamkeiten genöthigt ist oder zu sophistischen Beweisen greifen muss, was denn das Folgende auch zur Genüge ergeben wird. Kant hielt in ähnlicher Weise die Verbindung des Glücks mit dem sittlichen Leben für nöthig; er behauptet aber nicht, wie die Stoiker, dass die Tugend schon dieses Glück an sich enthalte, sondern er erklärte nur, dass der sittliche Mensch würdig sei, auch glücklich zu sein. Auf dieses Postulat baute dann Kant seine natürliche Theologie, dass ein allmächtiger und allweiser Gott bestehe, da nur ein solcher diese Verbindung von Sittlichkeit und Glück herstellen könne, und dass ein zweites Leben dem irdischen nachfolgen müsse, damit diese Ausgleichung, die hier fehle, dort erfolgen könne. — Man sieht hier bei Kant den Einfluss der christlichen Religion. Philosophisch aufgefasst, stehen hier die Stoiker höher wie Kant; indem aber Beide zu Gewaltsamkeiten gegen die Natur oder zu unerweisbaren Hypothesen genöthigt sind, erhellt, dass der richtigere Weg wohl derjenige ist,

Kap. VIII. (§ 27.) Ihre Beweisführung geht also kurz dahin: Alles Gute ist lobenswerth und alles Lobenswerthe ist sittlich, daher ist das Gute auch sittlich. Scheint Dir dieser Schluss nicht richtig? Offenbar ist er es, denn das, was aus jenen beiden ersten aufgestellten Sätzen folgt, das bildet, wie Du siehst, den Schlusssatz. Man pflegt indess gegen den ersten von diesen beiden Sätzen, aus denen dieser Schluss abgeleitet worden ist, zu sagen, dass nicht jedes Gut lobenswerth sei; dagegen erkennt man an, dass alles Lobenswerthe sittlich sei. Allein es wäre sehr widersinnig, dass ein Gut nicht begehrenswerth sein sollte und dass das Begehrenswerthe nicht gefallen sollte, und wenn dies der Fall, dass es nicht geliebt werden sollte. Deshalb muss es auch gebilligt werden und ist daher auch lobenswerth, und dies ist das Sittliche. So erhellt, dass, was ein Gut ist, auch sittlich ist.[153]) (§ 28.) Dann frage ich, wer kann wohl eines elenden oder eines unglücklichen Lebens sich rühmen? Nur von einem Glücklichen kann dies geschehen. Daraus folgt, dass das glückliche Leben so zu sagen des Rühmens werth ist, und dies kann mit Recht nur bei

---

wo man offen anerkennt, dass eine solche Verbindung zwischen Sittlichkeit und Glück weder thatsächlich besteht, noch sittlich gefordert werden kann. Indem der Realismus dies ausspricht, vermag er es auch aus der von ihm dargelegten Entstehung des Sittlichen und seiner Natur vollständig zu rechtfertigen.

[153]) Der hier aufgestellte Syllogismus ist logisch richtig, aber die Prämissen sind mangelhaft; denn das Lobenswerthe *(laudabile)* ist nur ein anderes Wort für sittlich *(honestum)*, also ist diese Prämisse nur ein identisches Urtheil, und die erste Prämisse, dass alles Gute lobenswerth sei, sagt deshalb schon dasselbe wie die Conclusion. Deshalb muss auch noch ein anderer Beweis dafür beigebracht werden, dessen Schwäche indess nicht minder deutlich ist. Dieser Mangel ist theils die Folge, dass das Sittliche in seiner wahren Natur nicht erkannt ist, theils dass etwas Unmögliches bewiesen werden soll, nämlich die Identität von Sittlichkeit und Glück. Nur die Zweideutigkeit der Worte Glück und Gut kann diese Unmöglichkeit verhüllen.

einem sittlichen Leben zutreffen. So ergiebt sich, dass das sittliche Leben auch glücklich ist. Da nun der mit Recht Gelobte in Bezug auf Zierde und Ruhm etwas Ausgezeichnetes besitzt, so dass er deshalb mit Recht glücklich genannt werden kann, so kann man dies auch mit Recht von einem solchen Manne sagen. Wenn so das glückliche Leben in der Sittlichkeit befasst ist, so muss das Sittliche auch für das einzige Gut gelten. (§. 29.) Wie aber? Kann man wohl leugnen, dass ein Mann von beharrlicher, fester und grosser Gesinnung, den man einen tapfern nennt, unmöglich ist, wenn nicht feststeht, dass der Schmerz kein Uebel ist? Denn so wie Der, welcher den Tod zu den Uebeln rechnet, ihn fürchten muss, so kann auch Niemand das, was er er für ein Uebel erklärt, verachten und sich nicht darum kümmern. Aus diesem von Jedermann gebilligten Satze folgt dann, dass ein Mensch von grossem und tapferem Gemüth Alles, was den Menschen treffen kann, verachten und für Nichts halten muss. Und ist dem so, dann ist auch erwiesen, dass nur das Sittlich-Schlechte ein Uebel ist. Der erhabene und ausgezeichnete Mann von grosser Seele, der wahrhaft tapfer ist, wird alles Menschliche unter sich stellen; er, den wir suchen und verwirklichen wollen, wird auf sich selbst und auf sein vergangenes und künftiges Leben vertrauen; er wird über sich selbst richtig urtheilen und annehmen, dass einen Weisen kein Uebel treffen könne. Auch daraus erhellt dasselbe, nämlich dass nur das Sittliche das höchste Gut ist und dass das glückliche Leben in einem sittlichen Leben und in der Tugend besteht.[154])

---

[154]) Es ist wohl anzunehmen, dass Cicero hier griechische Quellen excerpirt hat und wahrscheinlich hier dem Chrysipp gefolgt ist; um so auffallender ist die Schwäche dieser Beweise für die Identität von Sittlichem und Glück und von Unsittlichem und Uebel. Ueberall muss bei diesen Ausführungen das „mit Recht" *(jure)* den Thatsachen angehängt werden und damit der rein natürliche Zustand des Glücks und der Lust zu einem künstlichen, dem Sittlichen sich nähernden heraufgeschraubt werden. In Wahrheit beweisen diese Ausführungen nur, dass die sittlichen Gefühle bei dem Menschen die Ge-

Kap. IX. (§ 30.) Ich weiss indess wohl, dass bei den Philosophen hierüber verschiedene Ansichten geherrscht haben; ich meine bei denen, welche das höchste Gut, was ich das äusserste nenne, in die Seele verlegten. Wenn nun auch Manche hier fehlgegriffen haben, so kann ich doch jenen drei Philosophen, welche die Tugend von dem höchsten Gut getrennt haben, indem sie entweder die Lust, oder die Schmerzlosigkeit, oder das erste Naturgemässe für das höchste Gut erklärten [155], so wenig wie jenen anderen dreien, welche die Tugend ohne Zusatz für unzureichend hielten und deshalb von den obgenannten drei Dingen eines damit verbanden [156], beitreten, sondern ich stelle über sie alle Die, welche, wie auch sonst ihre Lehre beschaffen sein möge, das höchste Gut in die Seele und in die Tugend verlegt haben. (§ 31.) Allein auch Jene haben verkehrte Ansichten, welche das Leben in der Wissenschaft für das höchste Gut erklären [157], ebenso Die, welche keinen Unterschied in den Dingen anerkennen wollen. Nach Diesen ist der Weise glücklich, indem er keinen Gegenstand einem andern in irgend einer Beziehung vorzieht [158], und einige Akademiker sollen ausgesprochen haben, dass das höchste Gut und die höchste Aufgabe des Weisen darin bestehe, von dem Geschehenen sich nicht erschüttern zu lassen und seine

---

fühle und Antriebe der Lust überwinden können und dass die aus dem sittlichen Handeln folgende Seelenruhe den Schmerz und das Unglück leichter zu ertragen vermag; aber dies beweist nicht, dass die Empfindung der Schmerzen dadurch völlig aufgehoben ist.

[155] Es sind dies Aristipp (der Cyrenaiker), Hieronymus (Peripatetiker) und Karneades; Letzterer gehörte zu der neuern Akademie. Aristipp erklärte die Lust, Hieronymus die Schmerzlosigkeit, Karneades das erste Naturgemässe für das höchste Gut.

[156] Es sind dies Polemo (vergl. Buch II. § 34), Kalliphon (daselbst § 19) und Diodor (daselbst § 19).

[157] Dies war die Ansicht des Herillus (Buch II. § 35).

[158] Dies war die Ansicht des Pyrrho und Aristo (Buch II. § 35 u. § 43).

Zustimmung mit Festigkeit zurückzuhalten.[159]) Man pflegt diese verschiedenen Ansichten ausführlich zu widerlegen, allein das Klare darf nicht lang sein, und es ist doch nichts klarer, als dass jene gesuchte und gerühmte Klugheit aufhört, wenn zwischen den Dingen, die gegen die Natur sind, und denen, die ihr gemäss sind, keine Auswahl stattfindet. Wenn man also diese hier erwähnten Ansichten und andere ähnliche bei Seite lässt, so bleibt nur als höchstes Gut ein Leben übrig, was die Wissenschaft von den Dingen und den Vorgängen in der Natur benutzt und das Naturgemässe wählt, das Naturwidrige aber abweist, d. h. ein naturgemässes Leben. (§ 32.) Wenn in den übrigen Künsten und Wissenschaften der Ausdruck „kunstgemäss“ vorkommt, so ist darunter etwas gewissermaassen Späteres und erst Nachfolgendes zu verstehen, was die Stoiker ἐπιγεννηματικον nennen. Wo wir aber das Wort „weise“ brauchen, da gilt es gleich von dem Ersten durchaus richtig; denn Alles, was von dem Weisen ausgeht, das muss sofort in allen seinen Theilen vollendet sein, denn darin liegt das Begehrenswerthe desselben. So wie es schlecht ist, sein Vaterland zu verrathen, die Eltern zu verletzen, die Tempel zu plündern, wo das Schlechte in der That liegt, so ist es auch schlecht, sich zu fürchten, zu trauern, wollüstige Gedanken zu hegen, auch wenn keine entsprechende That nachfolgt. So wie Alles dies sittlich-schlecht, nicht durch das Spätere und seine Folgen ist, sondern gleich im Beginn, ebenso ist das von der Tugend Ausgehende mit dem ersten Beginn auch ohne die Vollendung für recht zu halten.[160])

---

[159]) Es sind die Skeptiker der neuen Akademie, deren Meinung ist aber nicht von der ganzen Schule gebilligt worden; namentlich hat Karneades das erste Naturgemässe für das höchste Gut erklärt. Ueberhaupt war der ethische Theil der Philosophie für die Skepsis der schwierigste und deshalb auch der, wo die Ansichten am weitesten auseinander gingen.

[160]) Unter „Ersterm“ und „Späterm“ ist der Wille und die Ausführung gemeint. Es wird also schon die Absicht, etwas Unrechtes zu begehen, von den Stoikern für unsittlich erklärt. Dies stimmt zwar mit der christlichen Moral, allein philosophisch bedarf der Satz doch

Kap. X. (§ 33.) Das im Vorstehenden so oft erwähnte Gut wird auch durch eine Definition erklärt. Ihre Definitionen weichen zwar ein wenig stark von einander ab, allein sie zielen doch alle auf dasselbe hin. Ich selbst trete dem Diogenes bei, nach welchem das Gut das von Natur Vollendete ist. Das, was aus diesem ebenfalls folgt, was nützt (denn so nennen wir die ὠφελημα), das nannte er eine Bewegung oder einen Zustand aus dem von Natur Vollendeten. Da ferner die Begriffe der Dinge in der Seele sich bilden, wenn etwas durch Gebrauch oder vermöge der Verbindung, oder Aehnlichkeit, oder vermöge Vergleichung durch die Vernunft bekannt geworden, so ist aus diesem Vierten[161]), was ich zuletzt genannt habe, die Kenntniss des Guten erlangt worden. Denn wenn die Seele von den Dingen, die der Natur gemäss sind, durch vernünftige Vergleichung aufsteigt, so gelangt sie zu dem Begriff des Guts. (§ 34.) Dieses Gut empfinden und nennen wir nicht deshalb so, weil etwas Anderes hinzutritt, oder wegen eines Zunehmens, oder einer Vergleichung mit Anderem, sondern auf Grund seiner eigenen Kraft. So wie der Honig, obgleich das Süsseste, doch nur durch seine eigene Art von Geschmack und nicht durch die Vergleichung mit Anderem als süss empfunden wird, so ist das Gut, worüber wir verhandeln, zwar als das Höchste zu schätzen, aber diese Schätzung beruht auf seiner Eigenart und nicht auf seiner Grösse; denn da jene Schätzung, welche ἀξια heisst, weder zu den Gütern noch zu den Uebeln gerechnet wird, so bleibt sie in ihrer Art unverändert, so viel man

---

seine besondere Begründung, die hier gar nicht oder nur sehr mangelhaft gegeben wird. Denn die „Vollendung“ *(expletum)*, welche Allem, was von dem Weisen ausgeht, in allen seinen Theilen einwohnen soll, ist keine Begründung dieses Satzes, sondern eine Folgerung desselben. Erst wenn feststeht, dass schon die blosse Absicht auch ohne die Ausführung und That sittlich oder unsittlich ist, kann man zeigen, dass das Handeln des Weisen immer und in jedem Theile seiner Ausführung sittlich, d. h. vollendet ist.

161) Damit ist die eben genannte Vergleichung durch die Vernunft gemeint.

sie auch vermehrt. Die Tugend hat daher ihre eigene Werthschätzung, die auf ihrer Eigenart und nicht auf einem Mehr beruht.[162] (§ 35.) Auch könnte ich die Gemüthsbewegungen, welche das Leben der Thoren elend und bitter machen und welche die Griechen παθη nennen, in wörtlicher Uebersetzung könnte ich sie Krankheiten nennen, allein dieser Name würde nicht überall passen; denn wer würde wohl das Mitleiden oder selbst den Zorn eine Krankheit nennen? Aber ein παθος werden sie von Jenen genannt; sie mögen also Leidenschaften heissen, wo schon der Name ihre Fehlerhaftigkeit anzudeuten scheint, und es giebt von ihnen vier Gattungen, die in mehrere Arten zerfallen, wie der Kummer, die Furcht, die Ausgelassenheit und das, was die Stoiker mit einem für Körper und Seele zugleich geltenden Namen ἡδονην nennen und ich lieber Fröhlichkeit nenne, gleichsam eine freudige Erhebung der sich aufblähenden Seele. Diese Leidenschaften werden nicht durch die Kraft der Natur erweckt, sondern sind lediglich leichtsinnige Meinungen

[162]) Es ist dies wieder eine wichtige Bestimmung des Sittlichen. Sie ist von den Stoikern wohl zunächst gegen Aristoteles gerichtet worden, welcher die Tugend als die richtige Mitte zwischen zwei Fehlern definirte, so dass hiernach ihre Natur in dem Grade oder in der bestimmten Grösse der Handlung zu liegen kam. Allein nach den Stoikern ist die Tugend spezifisch von Anderem verschieden. Die Werthschätzung, aus der sie hervorgeht, bezieht sich nicht auf die Grösse, sondern auf das Eigenartige der Tugend. Dieser Gedanke hat gewiss seine Wahrheit; das Sittliche geht aus den Achtungsgefühlen und den darauf gestützten Motiven hervor, während alles andere Handeln aus Motiven der Lust und des Nutzens sich entwickelt. Lust und Achtungsgefühle sind aber Gegensätze, zwischen denen kein Uebergang besteht, deshalb kann auch durch Steigerung oder Minderung das eine Gefühl nicht in das andere umgewandelt werden. Allein die Darstellung hier bleibt dunkel, zumal die ersten Naturtriebe nach den Stoikern den Inhalt für die Tugend abgeben und diese Triebe offenbar verschiedener Grade fähig sind. Man wird auch hier auf die Harmonie der einzelnen Triebe zurückgehen müssen, auf

und Urtheile; der Weise wird deshalb immer frei von ihnen sein.[163])

Kap. XI. (§ 36.) Der Satz, dass alles Sittliche um sein selbst willen zu erstreben sei, ist uns mit vielen andern Philosophen gemeinsam; denn mit Ausnahme dreier Systeme, welche die Tugend ganz von dem höchsten Gut ausschliessen[164]), halten alle anderen Philosophen an diesem Satze fest, insbesondere die Stoiker, die nur das Sittliche allein als ein Gut anerkennen wollen. Der Beweis dafür ist leicht und schnell zu geben; denn wo gab es und wo giebt es jetzt Jemanden von so brennendem Geiz oder so ungezügelten Leidenschaften, dass er eine Sache, die er sich durch irgend ein Verbrechen verschaffen will, nicht zehnmal lieber, selbst bei angenommener völliger Straflosigkeit ohne Unthat, als auf jene Weise erlangen mag? (§ 37.) Und welchen Nutzen und Vortheil hätte man wohl vor Augen, wenn man das Verborgene zu erforschen strebt, und die Art,

---

welche das κατορϑωμα der Stoiker beruht und welche als solche Harmonie kein Mehr oder Minder gestattet.

163) Die Stoiker trennen die Leidenschaften (*perturbationes*, παϑη) sehr bestimmt von den Naturtrieben (*prima naturae*; τα πρωτα φυσεως). Sie waren allerdings dazu genöthigt, da sie von den Naturtrieben ihre Tugenden ableiten, während sie alle Leidenschaften zu den Fehlern rechnen. Um diesen Unterschied zu erreichen, werden die Leidenschaften aus einem falschen Wissen abgeleitet, und da der Weise ein solches nicht hat, ist er vor den Leidenschaften geschützt, ohne die Naturtriebe verleugnen zu müssen. — Indess ist dies eine Künstelei, welche den Sachverhalt entstellt. Die Leidenschaften sind dasselbe, wie die Naturtriebe, nur in höherem Grade, d. h. in einer solchen Stärke, dass sie die Harmonie zwischen allen Trieben aufheben und damit fehlerhaft werden. — Auf diesem Wege konnten die Stoiker bei der Wahrheit bleiben, ohne ihr System zu verleugnen. Allein ihr Ideal eines Weisen beruht wesentlich auf der ἀταραξια, auf der unerschütterlichen Seelenruhe, und deshalb gelten ihnen die Leidenschaften an sich als ein Fehlerhaftes; dieses Ideal hat sie offenbar zu dieser Unwahrheit getrieben.

164) Man sehe Erl. 155.

in welcher, und die Ursachen, durch welche die Himmelskörper sich bewegen? Wer ist so in seine bäurischen Beschäftigungen versunken oder so gegen die Erforschung der Natur verhärtet, dass er von den wissenswerthen Dingen sich wegwendet und sie, so weit sie keine Lust oder keinen Nutzen gewähren, nicht mag und für Nichts achtet? Und wer freut sich nicht in seiner Seele, wenn er von den Thaten, Reden, Plänen solcher Vorfahren, wie der mit dem Beinamen der Afrikaner geehrten Männer oder meines Urgrossvaters[165]), den Du immer im Munde führst, und anderer tapferer und in jeder Tugend hervorragender Männer hört? (§ 38.) Und wer wird umgekehrt, wenn er in einer braven Familie unterrichtet und wie ein freier Mann erzogen worden ist, nicht durch die Schlechtigkeit an sich verletzt, selbst wenn er keinen Schaden davon hat; wer kann mit ruhiger Miene Den sehen, der eine schmutzige und lasterhafte Lebensweise führt? Wer hasst nicht die Schmutzigen, die Eitlen, die Leichtfertigen, die Unzuverlässigen? Wer kann, wenn die Schlechtigkeit nicht um ihrer selbst willen gemieden werden soll, behaupten, dass die Menschen in der Einsamkeit und Finsterniss nicht alle Schandthaten begehen werden, wenn das Schändliche nicht durch seine eigene Hässlichkeit sie abschreckt? Man kann Unzähliges hierüber sagen, es ist aber nicht nöthig, denn nichts ist zweifelloser, als dass das Sittliche um sein selbst willen zu suchen und ebenso das Schlechte um sein selbst willen zu fliehen ist.[166]) (§ 39.) Nachdem somit

---

[165]) Cato meint den in Erl. 135 genannten Marius Portius Cato, der 196 v. Chr. Consul und 186 Censor war und unter andern auch ein Geschichtswerk unter dem Titel „Origines“ (die Ursprünge) verfasst hat.

[166]) Die §§ 37 und 38 scheinen eigene Zuthaten des Cicero zu sein, wie aus ihrer oratorischen und nichts beweisenden Natur ziemlich deutlich hervorgeht. An sich ist der hier behandelte Satz nur tautologisch. Wenn das Sittliche allein das höchste Gut ist, so folgt von selbst, dass es nur um sein selbst willen gethan werden muss, da es gerade das Wesen des höchsten Gutes ist, dass es kein höheres Ziel über sich hat. Die Sache wird hier nur deshalb breiter behandelt, um den Epikureern ent-

der vorher besprochene Satz feststeht, dass das Sittliche allein ein Gut ist, so erhellt, dass das Sittliche auch höher steht als jene Mitteldinge, die erst durch dasselbe erlangt werden.[167]) Wenn wir aber sagen, dass die Thorheit und Furchtsamkeit oder Ungerechtigkeit wegen der aus ihnen hervorgehenden Folgen vermieden werden müssen, so ist damit nichts behauptet, was dem früher aufgestellten Satze, wonach nur das Schlechte das alleinige Uebel ist, widerspräche; denn diese Folgen sind nicht von dem körperlich Unangenehmen, sondern von den schlechten Handlungen zu verstehen, welche aus den Lastern hervorgehn; denn das, was die Griechen κακιας nennen, möchte ich eher Laster als Bosheiten übersetzen.[168]) —

Kap. XII. (§ 40.) Du gebrauchst, mein Cato, sagte ich, vortreffliche Worte, welche das, was Du im Sinne hast, genau ausdrücken. Du scheinst mir daher die Philosophie schon lateinisch zu lehren und ihr gleichsam das Bürgerrecht bei uns zu geben. Bisher war sie nur ein Fremdling in Rom, der sich nicht in unsere Unterhaltungen mischte; namentlich gilt dies für die Philosophie der Stoiker wegen der gefeilten Schärfe ihrer Begriffe und Ausdrücke. Ich kenne allerdings Leute, die in jeder

---

gegen zu treten, die freilich auf diese Weise nicht widerlegt werden können, wie in Erl. 123. 131[b] bereits dargelegt worden ist.

[167]) Damit sind die Vortheile gemeint, welche aus der Ausübung der Tugend in der Regel hervorzugehen pflegen, und die oben als ωφεληματα bezeichnet worden sind. Ihnen stehen die aus dem Laster hervorgehenden schlechten Folgen als Gegensatz gegenüber.

[168]) Die schlechten Handlungen, welche aus den Lastern hervorgehen *(quae oriuntur e vitiis)*, sind nur uneigentlich als Folgen der Laster anzusehn; sie bilden vielmehr die Bestandtheile des Lasters selbst. Laster ist nur der allgemeine Name, dem nach der Logik der Stoiker gar nichts Reales entspricht; die einzelnen unter diesen Namen oder Begriff fallenden Handlungen bilden vielmehr das allein Wirkliche des Lasters. Nur wenn man unter Laster die Gesinnung versteht, kann der Satz gerechtfertigt werden.

Sprache philosophiren zu können meinen[169]), denn sie gebrauchen weder Eintheilungen, noch Definitionen und erklären, dass sie nur das gelten lassen, dem die Natur von selbst zustimme. Daher machen ihnen in klaren Dingen ihre Ausführungen wenig Mühe. Ich gebe deshalb eifrig auf Dich Acht und ich merke mir Namen, mit denen Du die hier besprochenen Gegenstände bezeichnest, da ich vielleicht auch davon Gebrauch machen werde. So scheinst Du mir auch die Laster ganz richtig als Gegensatz der Tugenden, unserm Sprachgebrauch gemäss, aufgestellt zu haben; denn was an sich Lästerung verdient, wird deshalb auch ein Laster genannt worden sein oder es kann anch vom Laster das Lästern abstammen. Hättest Du die κακια Bosheit genannt, so hätte dieses Wort uns nur zu einem einzelnen bestimmten Laster nach unserm Sprachgebrauch geführt. Jetzt ist aber das Laster das Wort, was das Gegentheil von allen Tugenden bezeichnet. — (§ 41.) Cato fuhr hierauf fort: Nachdem wir dies so festgestellt haben, folgt nun eine grosse Streitfrage, welche die Peripatetiker zu leicht behandelt haben (da sie sich nicht sehr bestimmt auszusprechen pflegen, weil ihnen die Kenntniss der Dialektik abgeht); allein Dein Karneades hat bei seiner ausgezeichneten Gewandtheit in der Dialektik und grossen Beredsamkeit die Sache in grosse Gefahr gebracht; denn er behauptet fortwährend, dass in dieser ganzen Frage die Stoiker mit den Peripatetikern sachlich einig und nur in den Worten uneinig wären. Ich finde dagegen nichts so klar, als dass die Ansichten dieser beiden Schulen mehr in der Sache, als in den Worten auseinandergehn; ich sage, die Stoiker und Peripatetiker sind weit mehr in der Sache, als in den Worten uneinig, weil die Peripatetiker Alles, was sie ein Gut nennen, auf das glückliche Leben beziehn, während wir nicht annehmen, dass Alles, was einigermaassen schätzenswerth ist, mit zu dem glücklichen Leben gehöre.[170])

---

[169]) Dies ist eine spöttische Anspielung auf einige römische Schriftsteller, wie Amafanius, Rabirius und Andere, welche über die Epikureische Philosophie in oberflächlicher Weise Bücher abgefasst hatten.

[170]) Aristoteles hatte das höchste Gut nicht blos in

Kap. XIII. (§ 42.) Kann wohl etwas sicherer sein, als dass nach dem Grundsatz Derer, welche den Schmerz zu den Uebeln rechnen, der Weise nicht glücklich sein kann, wenn er mit der Pferdemaschine [171]) gefoltert wird? Dagegen ergiebt die Lehre Jener, welche den Schmerz nicht zu den Uebeln rechnen, dass der Weise in allen Qualen sich ein glückliches Leben bewahren kann; denn wenn dieselben Schmerzen erträglicher werden, sofern man sie für das Vaterland erträgt statt für eine geringere Sache, so ist es nicht die Natur, sondern die Meinung, welche den Schmerz stärker oder schwächer macht. (§ 43.) Auch ist es nicht richtig, dass, wenn es drei Arten von Gütern giebt, wie die Peripatetiker annehmen, mithin Jemand um so glücklicher wäre, je mehr er an Gütern des Leibes und äusserlichen Gütern besässe, auch wir dem beitreten müssten, dass Der glücklicher sei, welcher mehr von dem hat, was in Bezug auf den Körper schätzenswerth gilt. Jene nehmen allerdings an, dass das Glück des Lebens erst durch die körperlichen Annehmlichkeiten vollständig werde, aber nicht wir. Denn wir nehmen nicht einmal an, dass durch die Menge dessen, was wir wirklich als Güter anerkennen, das Leben glücklicher, oder begehrenswerther, oder schätzenswerther werde, und deshalb kann um so weniger die Menge von körperlichen Annehmlichkeiten zum Glück des Lebens beitragen. (§ 44.) Allerdings würden, wenn die Weisheit und die Gesundheit begehrenswerth wären, beide zusammen es mehr als die Weisheit allein sein; aber insofern beide nur zu den schätzenswerthen Dingen gehören sollten, sind beide zusammen doch nicht schätzenswerther, als die Weisheit allein. Wir rechnen allerdings

---

die Sittlichkeit gesetzt, sondern auch körperliche Vorzüge und den Besitz äusserer Glücksgüter mit dazu gerechnet, aber so, dass letztere nur den untergeordneten Rang gegenüber der Sittlichkeit einnahmen. Die Stoiker schlossen indess diese körperlichen und äussern Güter ganz von dem höchsten Gute aus; aber sie unterschieden sie doch von den ganz gleichgültigen Dingen und gaben ihnen den Namen von schätzenswerthen (*aestimabiles*, προηγμενα) Dingen. Das Nähere hierüber wird bald folgen.

[171]) Die Pferdemaschine war ein Folterwerkzeug.

die Gesundheit zu den schätzenswerthen Dingen, aber doch nicht zu den Gütern, und ebenso kann es keinen so schätzenswerthen Gegenstand geben, dass er über die Tugend gesetzt werden könnte.[172]) Aber die Peripatetiker nehmen dies nicht, vielmehr müssen sie eine sittliche und zugleich schmerzfreie Handlung derselben Handlung mit Schmerzen vorziehn. Wir sind anderer Ansicht; ob mit Recht oder nicht, wird nachher zur Untersuchung kommen, aber der Unterschied in den Meinungen beider Schulen kann gewiss nicht grösser sein.

Kap. XIV. (§ 45.) So wie das Licht einer Laterne von dem Lichte der Sonne verdunkelt wird und verschwindet; so wie ein Tropfen Honig in dem Aegeischen Meere durch dessen Grösse verschwindet, und wie in dem Reichthum des Crösus ein Pfennig mehr und auf dem Wege von hier nach Indien ein Schritt weiter nicht bemerkt wird, so muss, wenn das als höchstes Gut gilt, was die Stoiker dafür erklären, jene ganze Schätzung der körperlichen Dinge durch den Glanz und die Grösse der Tugend verdunkelt werden, zusammenbrechen und verschwinden. Wie die rechte Zeit, womit ich die εὐκαιρια

---

[172]) Der Nachdruck liegt hier auf dem Unterschied des Begehrenswerthen (*expetendum*) und des Schätzenswerthen (*aestimabiles*). Begehrenswerth ist nur das, was wirklich ein Gut im Sinne der Stoiker ist, also nur das Sittliche; aber auch unter den Dingen, die nicht zu dem Gute (Sittlichen) gehören, giebt es nach den Stoikern einen Unterschied, wonach manche schätzenswerth oder vorzuziehen sind (προηγμενα), andere abzulehnen sind (ἀποπροηγμενα), andere gleichgültig sind (ἀδιαφορα). Deshalb kann das Schätzenswerthe durch Vermehrung des darunter Gehörigen gesteigert werden; aber das Begehrenswerthe oder das Sittliche kann durch Hinzutritt des Schätzenswerthen nicht gesteigert werden. Bedenklich ist nur der Satz: „Insofern Beide nur zu den schätzenswerthen Dingen gehören sollten“ u. s. w. Cicero hätte sagen sollen: „Insofern die Gesundheit zu den schätzenswerthen Dingen“ etc.; denn die Weisheit gehört zu den Gütern und zu den Tugenden, also zu dem Begehrenswerthen, und nur deshalb passt der Schluss, dass die Weisheit als Gut durch die Gesundheit nicht vermehrt werde.

ausdrücken möchte, durch die Verlängerung der Zeit nicht rechter wird, denn solche Gelegenheit hat ihr Maass, so kann das rechte Handeln, wie ich die κατόρθωσις nenne, da κατόρθωμα, die einzelne rechte That bezeichnet, so kann also das rechte Handeln und ebenso die Harmonie und das Gute selbst, was in der Uebereinstimmung des Naturgemässen besteht, durch Zuwachs keine Steigerung erleiden. (§ 46.) Wie jene Rechtzeitigkeit, so werden auch die eben genannten Dinge durch die zeitliche Verlängerung nicht grösser, und deshalb gilt den Stoikern ein langes glückliches Leben nicht wünschenswerther und mehr zu erstreben als ein kurzes; sie benutzen hier das Gleichniss mit dem Schuh; wenn sein Werth darin liegt, dass er zum Fusse richtig passe, so können weder die vielen Schuhe den wenigen, noch die grossen Schuhe den kleinen vorgezogen werden, ebenso können auch Die, für welche alles Gute nur in der Harmonie und in der Rechtzeitigkeit besteht, das Viele nicht dem Wenigen und das zeitlich Längere nicht dem Kürzern vorziehn. (§ 47.) Es ist nicht scharfsinnig, wenn man einwendet, ein langes Wohlsein sei höher zu schätzen, als ein kurzes, und deshalb sei auch ein lang dauernder Besitz der Weisheit mehr werth. Man bemerkt dabei nicht, dass die Schätzung des Wohlseins sich nach der Dauer bestimmt, die der Tugend aber nach dem Rechtzeitigen; wer so etwas behauptet, müsste folgerecht auch von einem guten Tod und einer guten Niederkunft behaupten, sie würden durch die Dauer besser. Man übersieht, dass Manches nach seiner Kürze, Anderes nach seiner langen Dauer geschätzt wird. (§ 48.) Nach der Lehre Derer, welche annehmen, das höchste Gut, welches wir auch das äusserste und oberste nennen, könne zunehmen, muss dann in Uebereinstimmung mit dem eben Gesagten auch angenommen werden, dass der Eine weiser sein könne als der Andere und dass der Eine mehr schlecht oder mehr recht handeln könne als der Andere, während wir dies nicht sagen können, da das höchste Gut für uns keiner Zunahme fähig ist. So wenig ein Mensch unter dem Wasser besser Athem holen kann, wenn er der Oberfläche schon so nahe ist, dass er bald auftauchen wird, als wenn er noch in der Tiefe ist, und so wenig ein junger Hund, der bald wird sehen können, mehr sieht als ein neu geborner, so

bleibt auch Der, welcher dem Zustande der Tugend sich bereits genähert hat, ebenso im Elend, wie Der, welcher noch keinen Schritt dahin gethan hat.[173])

---

[173]) Man muss zwei Sätze in diesem Kapitel unterscheiden: 1) dass das Sittliche durch körperliche und äussere Güter nicht vermehrt werden könne; 2) dass die Sittlichkeit (κατορθωσις) überhaupt keiner Steigerung dem Grade nach fähig sei. Der erste Satz folgt einfach aus der stoischen Definition des höchsten Guts, insofern sie dasselbe nur in die Sittlichkeit verlegen. Freilich ist diese Definition selbst nur eine Behauptung und noch kein Beweis; deshalb nehmen die Stoiker hier die Thatsache zu Hülfe, dass der Schmerz sich leichter ertragen lasse, wenn er für eine sittliche That (Rettung des Vaterlandes) übernommen werde, als sonst (§ 42); allein damit zeigt sich auch die Gewaltsamkeit der Deduction, denn die Stoiker können selbst nur eine Minderung des Schmerzes in diesem Falle behaupten, also bleibt immer ein Schmerz, der durch jene Definition des höchsten Guts nicht wegzubringen ist. Es ist offenbar für die Sittlichkeit genügend, wenn sie nur verlangt, dass das Sittliche trotz des Schmerzes, der damit verknüpft ist, gethan werden müsse; die Lehre geht aber zu weit, wenn sie den Schmerz selbst durch das sittliche Handeln aufheben und nicht mehr anerkennen will, wie die Stoiker thun; ja man könnte sogar meinen, solche Sittlichkeit, die gar keinen Schmerz und keine bekämpfenden Triebe der Lust kenne, habe einen geringern Werth. Indess verharren die Stoiker bei dieser Rigorosität, die offenbar durch ihr Ausgehn von dem höchsten Gut veranlasst worden ist.

Auffallender kann der zweite Satz erscheinen, wonach das Sittliche überhaupt keiner Steigerung fähig sein soll, weder an sich, noch durch die Dauer. In der christlichen Moral besteht dieser Satz nicht; insbesondere steigt da die sittliche Handlung in ihrem sittlichen Werthe, wenn die entgegen stehenden Triebe der Lust in höherem Grade bestanden und also ihre Ueberwindung ein stärkeres sittliches Gefühl, eine höhere Achtung vor dem Pflichtgebot erfordert haben. Die entgegengesetzte Ansicht der Stoiker folgt aus ihrer Definition des Sittlichen. Indem es nach Erl. 143 in einer Harmonie aller naturgemässen

Kap. XV. Dies klingt allerdings sonderbar, allein da das Vorhergehende unzweifelhaft gewiss und wahr ist und das Obige nur daraus folgt und damit übereinstimmt, so kann man auch an der Wahrheit dieses Letztern nicht zweifeln. Wenn wir indessen auch leugnen, dass die Tugenden oder die Laster wachsen können, so glauben wir doch, dass beide in gewisser Weise sich ausdehnen und gleichsam verbreitern können. (§ 49.) Der Reichthum hat nach Diogenes nicht blos die Kraft, dass er gleichsam zur Lust und zum Wohlbefinden hinführe, sondern dass er Beides auch schon selbst enthalte; in Bezug auf die Tugend und die übrigen Künste finde dies aber bei dem Reichthum nicht statt, hier könne das Geld wohl den Führer abgeben, aber sie nicht selbst in sich enthalten. Wenn daher die Lust und das Wohlbefinden zu den Gütern gehörten, so gehöre auch der Reichthum dazu; wenn aber die Weisheit ein Gut sei, so folge noch nicht, dass dies auch von dem Reichthum gelte. Ueberhaupt

---

Triebe und Tugenden besteht und deshalb in jedem Moment alle einzelnen Tugenden befasst und das dem gemässe Handeln allein sittlich ist, ist dieses Ebenmaass kein Begriff, der eine Grösse oder ein Mehr oder Weniger zulässt, ähnlich der Harmonie in der Musik, und damit ist auch jede Steigerung des Sittlichen dem Grade nach unmöglich. Was dagegen den Satz anlangt, dass auch die Zeit hier kein Mehr bewirken könne, so ist dies nur ein Wortstreit, ähnlich wie bei Epikur, der denselben Satz für sein höchstes Gut hat. Allerdings kann das Sittliche einer spätern Zeit das Sittliche einer gegenwärtigen Handlung nicht steigern; aber wenn man nicht die einzelne Handlung, sondern die Sittlichkeit als eine Zusammenfassung der zeitlich verlaufenden einzelnen sittlichen Handlungen in Betracht zieht, erhellt, dass die Sittlichkeit dann einer Steigerung fähig wird, weil sie dann eben das Moment der Zeit oder der Zahl in sich aufgenommen hat, und dies muss deshalb auch von dem sittlichen Leben gelten. Die Beispiele, die hier zur Begründung beigebracht sind, sind zum Theil unpassend; insbesondere können schmerzliche Zustände nicht zu einem Vergleich benutzt werden, da bei ihnen die kürzere Zeit das Bessere ist.

könne kein Gegenstand, der nicht selbst zu den Gütern gehöre, etwas zu den Gütern Gehörendes in sich enthalten, und eben deshalb könne, weil dies Vorstellungen und Begriffe der Dinge, aus denen die Wissenschaften hervorgehen, das Begehren erwecken, und weil der Reichthum nicht zu den Gütern gehöre, auch keine Wissenschaft im Reichthum enthalten sein. (§ 50.) Man kann dies für die Wissenschaften zugeben, allein für die Tugend passt dieser Grund nicht, weil sie vieles Nachdenkens und vieler Uebung bedarf, was bei den Wissenschaften nicht nöthig ist, und weil die Tugend Festigkeit, Standhaftigkeit und Beharrlichkeit während des ganzen Lebens fordert, was bei den Wissenschaften ebenfalls nicht der Fall ist. [174])

---

[174]) Vieles ist in diesem Kap. 15 von Cicero zu kurz behandelt. Wahrscheinlich ist ihm selbst die Darstellung in seinen griechischen Quellen zu schwer und dunkel geworden, und so hat er seine Auszüge zu sehr abgekürzt, ja theilweise die Quellen entstellt. Dahin gehört zunächst der Satz, dass die Tugenden nicht wachsen, aber sich ausdehnen können. Cicero bricht damit ab, aber das griechische Original hat hier jedenfalls mehr gesagt. Man kann dies aus dem Briefe 74 von Seneca ersehn, wo es heisst: „Bald breitet sich die Tugend weiter aus, lenkt Königreiche, Städte, giebt Gesetze, pflegt Freundschaften, vertheilt Pflichten zwischen Verwandten und Kindern; „bald wird sie von den engen Grenzen der Armuth, der „Verbannung, der Verwaistheit eingeschlossen u. s. w.“ Hiernach erhellt, dass dies Verbreiten sich auf den Gegenstand des tugendhaften Handelns bezieht, und hier ist es klar, dass dieser Gegenstand bald gross, bald klein sein kann, ohne dass die innere Sittlichkeit der Handlung dadurch eine Aenderung erleidet.

Die dann folgende Stelle über den Reichthum entbehrt des Zusammenhangs mit dem Vorgehenden, was auch hier an dem Excerpiren Cicero's liegen mag. Der Satz, dass der Reichthum schon die Lust und das Wohlbefinden mit enthalte, erklärt sich aus der Lust, welche die Macht und die kommende Lust gewährt. (B. XI. 30. 34.) Insofern man sich durch den Reichthum leicht viele Arten der Lust verschaffen kann, geniesst man diese Arten in dem Besitze des Reichthums schon im Voraus. Allein

Es wird demnächst von uns der Unterschied der Dinge erklärt. Wollten wir denselben ganz leugnen, wie

---

die Tugend und das Wissen kann mit Geld nicht erkauft oder so leicht wie jene Lust nicht erworben werden; deshalb sind beide nicht schon in dem Reichthume enthalten, obgleich er als ein Hülfsmittel dabei benutzt werden kann.

Das dann Folgende wird damit verständlich werden. Es zeigt den Zusammenhang, in dem es mit der eigentlich hier verhandelten Frage steht; es soll damit der Beweis geführt werden, dass auch der Reichthum nicht zu den Gütern gehört, wie die Peripatetiker annahmen.

Indem das Wissen zu dem Begehrenswerthen (also nicht zu dem blos Schätzenswerthen) gehört, fällt es damit nach stoischer Ansicht unter die Güter. Deshalb kann die Weisheit noch nicht in dem Reichthume enthalten sein; bei der Tugend passt aber dieser Grund nicht, sie gehört nämlich nicht zu dem, was die Natur zuerst begehrt *(prima naturae)*, sie ist vielmehr erst das Ergebniss der Vernunft, indem sie in der Harmonie der Triebe besteht. Bei dieser gilt aber dennoch dasselbe, wie bei der Wissenschaft, weil sie nur durch Uebung und Beharrlichkeit gewonnen, also nicht, wie die Lust, mit dem Gelde von dem Reichen erkauft werden kann.

Damit schliesst Cicero die Lehre von dem Sittlichen (κατορθωμα) ab. Die Stoiker hatten indess ebenso wie die Epikureer das Bedürfniss, ihre abstracten Prinzipien nicht starr hinzustellen, wie frühere Schulen, insbesondere die Cyniker und die Cyrenaiker es gethan hatten, vielmehr suchten sie ihre Lehre mit den wirklichen sittlichen Zuständen ihres Volkes mehr in Uebereinstimmung zu bringen. Deshalb stellte Epikur die Lust in Ruhe über die Lust in Bewegung und deshalb setzten die Stoiker neben ihrem starren Sittlichen, was in seiner Abstraction weder ein Mehr noch ein Weniger kennt und jedes Andere neben sich von dem Endziele des Menschen ausschliesst, noch eine Klassification dieser ausserhalb des Sittlichen liegenden Dinge, wonach sie in Vorzuziehende, zu Verwerfende und Gleichgültige eingetheilt wurden. Der Weise solle zwar keines dieser Dinge begehren, denn sein Begehren sei nur auf das Sittliche gerichtet, aber wenn diese Dinge sich ihm von selbst bieten, so könne er eines

von Aristo geschehen ist, so würde das ganze Leben in Verwirrung gerathen; man könnte dann keine Geschäfte und kein Werk für die Weisheit ausfindig machen, wenn unter den Dingen, welche zur Führung des Lebens gehören, kein Unterschied bestände und keine Auswahl stattzufinden brauchte. Nachdem man also genügend festgestellt hatte, dass nur das Sittliche ein Gut und das Unsittliche ein Uebel sei, wollte man doch in den Dingen, welche für das glückliche oder unglückliche Leben nichts beitragen, einigen Unterschied zulassen, so dass einige schätzenswerth, andere das Gegentheil und andere wieder keines von Beiden seien. (§ 51.) Unter den schätzenswerthen Dingen haben manche in sich den zureichenden Grund, weshalb sie vorgezogen werden; so die Gesundheit, die unversehrten Sinne, die Schmerzlosigkeit, der Ruhm, der Reichthum und Aehnliches; andere sind nicht der Art; ebenso haben manche von den nicht schätzenswerthen Dingen den zureichenden Grund in sich, weshalb man sie verabscheut, so der Schmerz, die Krankheiten, der Verlust der Sinne, die Armuth, die Schande und Aehnliches; andere haben den Grund nicht in sich. Dies ist der Ursprung von dem, was Zeno προηγμενα und dessen Gegentheil ἀποπροηγμενα nennt. Trotz der reichen Sprache, in der er lehrte, bildete er doch neue Worte, was man uns bei unsrer ärmern Sprache nicht gestatten will, wiewohl Du die unsrige für die reichere erklärst. Um den Sinn dieser Ausdrücke besser zu verstehn, wird es gut sein, den Grund, weshalb Zeno sie gebildet hat, darzulegen.

Kap. XVI. (§ 52.) Niemand, so lauten seine Worte, sagt, dass am königlichen Hofe der König selbst gleichsam bevorzugt sei zur königlichen Würde (denn dies liegt in dem προηγμενον), sondern man sagt es nur von Denen, die in einem Ehrenamte sich befinden und deren Stand der königlichen Würde am nächsten kommt. Ebenso werden auch im Leben nicht die Dinge, welche die erste Stelle einnehmen, sondern die an zweiter Stelle προηγμενα, d. h. bevorzugte genannt. Man nennt sie entweder so,

---

höher als das andere schätzen und deshalb das Vorzüglichere nehmen (*sumere*), wenn auch nicht begehren.

Diese Lehre wird nun von Cato dargestellt.

wenn man das griechische Wort wörtlich übersetzt, oder auch Vorangestellte oder Zurückgestellte, oder wie ich vorher sagte, vorzügliche und verwerfliche. Wenn nämlich die Sache gefasst ist, so dürfen wir in den Worten nicht zu peinlich sein. (§ 53.) Weil nun Alles, was ein Gut ist, nach unsrer Ansicht die erste Stelle einnimmt, so kann es deshalb kein Gut und kein Uebel geben, was man bevorzugt oder vorgehend nennen könnte; wir definiren daher das Bevorzugte als das Gleichgültige von einiger Werthschätzung. (Was nämlich die Stoiker αδιαφορον nennen, möchte ich mit „gleichgültig“ übersetzen.) Es musste nothwendig unter diesen in der Mitte bleibenden Dingen Manches der Natur gemäss, Anderes entgegen sein, und wenn dies der Fall war, so musste es zu dem gehören, was der Schätzung fähig ist, und wenn dies der Fall, so musste Einzelnes davon zu dem Bevorzugten gehören. (§ 54.) Deshalb hat diese Unterscheidung ihre Richtigkeit, und um sie verständlicher zu machen, wird folgendes Gleichniss aufgestellt: Wenn man nämlich als Ziel und Höchstes annehme, dass der Würfel so liege, dass die rechte Zahl oben auf sei, so wird ein Würfel, der so geworfen wird, dass er so zu liegen komme, zwar einen Vorzug in Bezug auf das Ziel haben und der anders geworfene nicht, aber dieser Vorzug des Würfels wird doch nicht das gestellte Ziel selbst sein; in derselben Weise werden die bevorzugten Dinge zwar auf das Ziel bezogen, aber gehören doch nicht zu dessen Begriff und Natur.[175]) (§ 55.) Es folgt dann die Eintheilung,

---

[175]) Das Sittliche der Stoiker liegt in der Harmonie der einzelnen naturgemässen Triebe, wie in Erl. 143 dargelegt worden ist. Diese ersten natürlichen Triebe *(prima naturae)* geben zwar den Inhalt für das Sittliche, allein dieses selbst entsteht erst aus der durch die Vernunft hergestellten Harmonie zwischen diesen Trieben, und nur das aus diesem Bewusstsein der Harmonie hervorgehende Handeln ist das Sittliche. Daraus erhellt, dass das Sittliche überall ein und dasselbe ist und dass es auch kein Mehr oder Weniger in ihm giebt. Indem nun das Sittliche auch für das alleinige Gut erklärt wurde, folgte, dass die Dinge, welche von den natürlichen Trieben begehrt oder verabscheut wurden, an sich noch nicht zu

dass einige von den Gütern zu jenem Höchsten gehören (denn so nenne ich die, welche τελικα heissen; ich habe

---

dem Sittlichen gehören konnten; sie bildeten in dieser Vereinzelung nicht die Harmonie und Vernünftigkeit, welche das Wesen des Sittlichen ausmacht. An sich fielen sie also unter das Gleichgültige (αδιαφορον) im weiten Sinne, und Aristo wollte dies auch mit voller Strenge festhalten, so dass das Handeln des Weisen durch diese Dinge gar nicht bestimmt werden dürfte. Allein die Schule schloss sich dem nicht an. Man erkannte unter diesen gleichgültigen, in der Mitte zwischen sittlichen und unsittlichen liegenden Dingen und Handlungen doch einen Unterschied an, insofern 1) die ersten Naturtriebe sie begehren oder sie als Mittel für solche dienen, oder insofern 2) diese Triebe sie abweisen, verabscheuen, oder insofern 3) keins von Beiden Statt hat. So zerfielen diese gleichgültigen oder mittlern Dinge wieder in drei Klassen: 1) Vorzuziehende Dinge (προηγμενα), 2) zu verwerfende Dinge (ἀποπροηγμενα), und 3) gleichgültige Dinge im engern Sinne. Insofern der Vorzug oder der Abscheu auf den natürlichen Trieben unmittelbar beruht, haben sie den Grund, weshalb sie in Klasse 1 oder 2 gehören, in sich; insofern sie aber nur Mittel sind, dieses Vorzügliche zu erlangen oder dieses Verwerfliche abzuhalten, haben sie den Grund nicht in sich. Jetzt würde man also sagen, die Dinge dieser drei Klassen oder wenigstens der zwei ersten sind solche entweder unmittelbar oder mittelbar. Diese Begriffe werden erst bedeutend, weil die der Pflichten (καθηκοντα) auf sie gestützt werden, wie sich später ergeben wird.

Die Darstellung Cicero's, die offenbar den griechischen Quellen entlehnt ist, hat manches Dunkle, weil man in Folge des Begriffes vom höchsten Gute allmählich die Vorstellung aufgenommen hatte, das Sittliche umfasse ebenfalls besondere bestimmte Gegenstände oder Handlungen, wo dann natürlich es als eine Inconsequenz erscheinen muss, dass man in den nicht zu dem Sittlichen gehörenden Gütern noch einen Unterschied in Bezug auf das Verhalten zu ihnen aufstellt.

Allein diese Inconsequenz verschwindet, wenn man festhält, dass das Sittliche und die Tugend als solche bei

die Bezeichnung durch mehrere Worte vorgezogen, um die Sache verständlicher zu machen, da mit einem

---

den Stoikern nur in der Harmonie der naturgemässen Triebe oder des naturgemässen Lebens besteht. Diese Harmonie ist nichts für sich Bestehendes, nichts Seiendes; sie erhält ihre Grundlage erst an den Trieben; ohne diese kann keine Harmonie zwischen ihnen bestehn. Deshalb sind diese Triebe in ihrer Vereinzelung zwar noch nicht das Sittliche, aber an ihnen kann man doch erkennen, was überhaupt begehrenswerth ist und was nicht. Wenn daher auch das Sittliche erst aus der hergestellten Harmonie zwischen diesen Trieben hervorgeht, so kann doch die Ethik diese Triebe an sich, als das Erste, und die Unterlage des Sittlichen nicht ausser Acht lassen, und deshalb ist das, was die natürlichen Triebe verlangen, schon eine Unterlage des Sittlich-Guten, und was sie verabscheuen, eine Unterlage des Schlechten. Das Sittlich-Gute geht aus jener Unterlage hervor, sobald diese einzelnen Triebe in Harmonie miteinander gebracht sind. Deshalb ist es ganz richtig, schon einen Unterschied zwischen dem von diesen Trieben Begehrten (προηγμενα) und Verabscheuten (αποπροηγμενα) zu ziehen und diesen beiden das ganz Gleichgültige als Drittes zur Seite zu stellen. Die von diesen Trieben begehrten Handlungen verwandeln sich selbst in das Sittliche, sowie die Vernunft die Harmonie zwischen ihnen hergestellt hat.

Alle Schwierigkeiten bei dieser Frage sind deshalb nur daraus entstanden, dass man diese Mitteldinge als etwas Besonderes genommen hat, mit denen die Sittlichkeit es niemals zu thun habe, und allerdings hat die Darstellung bei den Begründern dieser Lehre diesen Irrthum mit veranlasst. Ein solches Nebeneinander von sittlichen Dingen und Mitteldingen findet gar nicht statt. Wenn der Weise überhaupt handeln will, so muss er seine Thätigkeit auf irgend eines von diesen bevorzugten Dingen oder Handlungen (προηγμενα) richten; er muss entweder für seine Gesundheit, für sein Leben, oder für sein Vermögen, oder seine Ehre etwas thun; er kann also aus diesen Mitteldingen an sich nicht herauskommen, und das Sittliche seines Handelns liegt nicht darin, dass dabei etwas ganz Apartes erstrebt wird, was ausserhalb der

Worte dies nicht anging); andere sind bewirkende, welche die Griechen ποιητικα nennen, und andere sind Beides.

---

natürlichen Triebe liegt, sondern dass er in seinem, von diesen natürlichen Trieben bestimmten Handeln die Harmonie einhalte. Nur weil der Weise alles Uebermaass und alle Einseitigkeit bei diesen Trieben von sich abhält, kommt es, dass eine Menge von diesen an sich vorzuziehenden Dingen und Handlungen doch nicht verfolgt und dass, wenn sie sich ihm ohne besondere Anstrengung seinerseits bieten, er sie wohl annimmt, aber nicht begehrt, d. h. seine eigne Thätigkeit nicht auf ihre Erlangung richtet. Erst in Folge dieser Apathie des Weisen geräth ein Theil dieser vorzüglichen Dinge in die Stellung von solchen, die neben den sittlichen begehrten Dingen bestehn.

Man sieht also, dass die Unklarheit, welche in diesem Theile der stoischen Ethik herrscht, weniger aus einer Verletzung ihrer obersten Prinzipien hervorgeht, als daraus, dass die Stoiker über den Umfang der Moral und über den Umfang ihres Inhaltes und ihrer Wirksamkeit auf den Willen nicht zur Klarheit gelangten. Sie haben ganz Recht, dass das Sittliche nicht alles Handeln des Menschen befasst; sie haben ebenso Recht, dass der Inhalt des Sittlichen sich aus den natürlichen Trieben aufbaut; sie hahen auch darin Recht, dass die einzelnen Tugenden, als jenen Trieben folgend, noch einer Ausgleichung und Regelung ihres Umfanges gegen einander bedürfen, und dass erst durch diese harmonische Regelung der einzelnen Tugenden das Sittliche seine Bestimmtheit und Wirklichkeit erlangt. Allein sowohl ihre Begriffsbestimmungen, wie ihre Begründung und Beweisführung leiden noch an Unklarheit und einzelnen Unrichtigkeiten, und deshalb erscheint ihr System dunkler und inconsequenter, als es in der That ist. Man sieht, dass die Stoiker in der Erkenntniss der Grundgesetze und Begriffe der sittlichen Welt der Wahrheit bedeutend näher gekommen sind, als Aristoteles; allein indem sie den Begriff des höchsten Guts als das Prinzip der Ethik festhielten, von dem sie auszugehn habe, geriethen sie in eine schiefe Stellung und verkannten den wahren Ur-

Von den zum Höchsten gehörenden ist nichts ein Gut ausser den sittlichen Handlungen; von den Bewirkenden nur der Freund, aber die Weisheit soll sowohl zu dem

---

sprung des Sittlichen und seine Stellung neben den Trieben der Lust.

Das Vorstehende wird indess genügen, um die Darstellung des Cicero hier zu verstehn. Das Gleichniss mit dem König beruht wohl darauf, dass der König, ebenso wie das Sittliche, nur einer ist, wo also von einem Wählen unter Mehreren nicht die Rede sein kann. Dagegen sind der Ehrenämter mehrere; eines ist höher als das andere und deshalb kann unter denselben, wie unter den bevorzugten Gütern, eine Auswahl und ein Mehr oder Weniger Statt haben. Noch dunkler ist das Gleichniss mit dem Würfel. Das Sittliche wird hier mit einem ruhenden Würfel verglichen, wo die rechte Zahl, z. B. die Sechs, schon obenauf liegt; hier ist das Höchste bereits erreicht; die Vollendung ist vorhanden. Aber um dieses Ziel zu erreichen, muss der Würfel zuvor geworfen werden, und dies kann mit mehr oder weniger Geschick geschehen. Solche noch in der Bewegung befindliche Würfel gleichen deshalb jenen Mitteldingen, welche noch nicht das Sittliche sind, oder noch nicht das Ziel, den ruhenden Würfel mit der rechten Zahl, als erreicht darstellen; indem sie aber sich darauf beziehen und der eine Würfel dem Ziele sich mehr nähert als der andere, besteht unter ihnen ein Unterschied und ist eine verschiedene Werthschätzung derselben möglich.

Indem dies der Sinn dieses Gleichnisses sein dürfte, dessen Sinn auch nach der Auslegung des Dänen Thorup unverständlich bleibt, bestätigt dasselbe die in dieser Erläuterung gegebene Definition der bevorzugten oder Mitteldinge. Sie bilden auch den Inhalt des Sittlichen selbst und nichts Apartes, wie das Werfen des Würfels auch von Dem geschehen muss, der es vollkommen versteht (dem Weisen), die rechte Zahl obenauf zu bringen. Das Sittliche ist nur die Vollenduug dieser Mitteldinge oder des von den Naturtrieben Begehrten dadurch, dass es ihnen die rechte (harmonische) Richtung giebt, wie dem Würfel die Richtung, dass er bei seinem Stillstehn die rechte Zahl obenauf zeigt.

Höchsten gehörig wie bewirkend sein. Denn die Weisheit ist ein naturgemässes Handeln und deshalb in der Gattung von Dingen enthalten, welche zu den höchsten gehören. Gleichzeitig führt sie aber herbei und bewirkt sittliche Handlungen, und deshalb kann sie auch bewirkend genannt werden.[176]

Kap. XVII. (§ 56.) Das, was ich bevorzugt nenne, ist theils an sich selbst ein Bevorzugtes, theils bewirkt es etwas Bevorzugtes, theils findet Beides zugleich statt. Zu der erstern Art gehören gewisse Mienen und Gesichtszüge, Stellungen und Bewegungen, bei denen Manches bevorzugt, Anderes verwerflich ist; Anderes heisst bevorzugt, weil es durch sich etwas der Art bewirkt, wie das Geld; Anderes heisst so aus beiderlei Gründen, wie gesunde Sinne und das Wohlbefinden. (§ 57.) Was dagegen den guten Ruf anlangt (denn das, was die Stoiker ευδοξιαν nennen, ist hier besser mit gutem Ruf, als mit Ruhm zu bezeichnen), so meinten Chrysipp und Diogenes,

---

[176]) Dieser § 55 hat seine Schwierigkeit, weil hier eine Eintheilung der Güter *(bonorum)* aufgestellt wird, also nicht der Mitteldinge. Als Güter gilt den Stoikern aber nur das Sittliche, und dieses ist bereits als ein Einiges dargelegt worden, was keine Unterschiede habe und kein Mehr oder Weniger. Es muss deshalb angenommen werden, dass hier das Wort Güter in einem weitern Sinne gebraucht worden ist. Auch kann der Fehler nicht Cicero treffen, da Diogenes von Laerte dieselbe Eintheilung der ἀγαθων aus den griechischen Quellen entlehnt hat. Dann ist aber die Eintheilung nichtssagend und fällt mit der zwischen dem Sittlichen und den Mitteldingen zusammen, die τηλικα sind das sittliche Handeln, die ποιητικα sind die bevorzugten Dinge, welche zu dem Sittlichen hinführen, gleich dem geschickt geworfenen Würfel. Die Weisheit gehört an sich zu der ersten Klasse, man kann sie aber auch als das Prinzip oder Bewirkende der Sittlichkeit ansehen, weil von ihr die Harmonie der Triebe ausgeht. Deshalb wird ihr hier dieser doppelte Charakter beigelegt, was indess ein Fehler bleibt. — Wenn hier nur der Freund zu den ποιητικα gerechnet wird, so muss die Erklärung bis zu der Lehre über die Freundschaft vorbehalten bleiben.

dass, abgesehen von seiner Nützlichkeit, er nicht des Fingeraufhebens werth sei, und dem stimme ich von ganzer Seele bei. Allein spätere Stoiker, die sich gegen Karneadas nicht genügend wehren konnten, nahmen an, dass dieser gute Ruf seiner selbst willen vorzuziehn und zu suchen sei; jeder freie und freisinnig erzogene Mann wolle, dass seine Eltern, seine Angehörigen und alle guten Leute Gutes von ihm sprächen und zwar um der Sache selbst willen und nicht wegen des daraus hervorgehenden Nutzens. So wie man, sagen sie, für seine Kinder sorgen wolle, auch wenn sie erst nach dem Tode geboren werden sollten, und zwar der Kinder wegen, so wolle man auch seinen Ruf selbst nach dem Tode der Sache selbst wegen, abgesehn von allem Nutzen bewahrt wissen.[177]) (§ 58.) Wenn wir indess auch nur das Sittliche für ein Gut anerkennen, so ist es doch angemessen, seine Pflichten zu erfüllen, wenn diese auch weder zu den Gütern noch zu den Uebeln gehören. Denn in dergleichen Dingen ist etwas, was Billigung verdient und zwar der Art, dass man den Grund dafür angeben kann; man kann deshalb auch von einer demgemässen Handlung einen Grund angeben, und die Pflicht befasst gerade ein Handeln, für welches ein zu billigender Grund angegeben werden kann. Hieraus erhellt, dass die Pflichten ein Mittleres sind, was weder zu den Gütern, noch zu den Uebeln gerechnet werden kann, und da in solchen Dingen, die weder zu den Tugenden noch zu den Lastern gehören, Etwas enthalten ist, was nützlich werden kann, so sind sie nicht zu verwerfen. Von dieser Art giebt es nun auch eine Handlungsweise und zwar eine solche, dass die Vernunft verlangt, sie zu thun und zu vollbringen, und diese mit Vernunft gethane Handlung nennen

[177]) Diese Eintheilung der Mitteldinge in § 56 ist ohne wissenschaftlichen Werth und deshalb gehört auch der Streit, ob der gute Ruf zu jener Art der Mitteldinge gehöre, welche um ihrer selbst willen bevorzugt sind, oder zu der Art, welche so heissen, weil sie etwas Bevorzugtes bewirken, zu den dialektischen Spielereien, in welche die Schulen verfallen, wenn sie die Beobachtung verlassen und die Consequenzen ihrer Prinzipien lediglich aus diesen ziehen wollen.

wir Pflicht. Sonach gehören die Pflichten zu den Dingen, die weder unter die Güter noch deren Gegentheil fallen.

Kap. XVIII. (§ 59.) Es ist auch klar, dass in dergleichen mittlern Dingen von dem Weisen Manches geschieht, und wenn dies der Fall ist, so hält er dafür, dass es seine Pflicht sei. Weil er aber niemals in seinem Urtheil sich irrt, so wird die Pflicht zu den mittlern Dingen gehören. Das ergiebt sich auch aus folgendem Vernunftschluss: Wir sehn, dass es Einiges giebt, was man eine rechte Handlang nennt, und das ist die vollkommne Pflicht, also muss es auch eine unvollkommne Pflicht geben. Wenn z. B. die rechte Rückgabe einer in Verwahrung erhaltenen Sache zu den rechten Handlungen gehört, so gehört es zu den Pflichten, das zur Verwahrung Erhaltene zurückzugeben; durch jenen Zusatz: „recht“ wird es eine rechte Handlung; an sich gehört das Zurückgeben zu den Pflichten. Da es nun nicht zweifelhaft ist, dass unter den sogenannten mittlern Dingen Manches zu wählen, Anderes zu verwerfen ist, so gehören alle demgemässe Handlungen und Reden zu den Pflichten. Dies erhellt auch daraus, dass Alle sich selbst lieben; deshalb wird der Thor wie der Weise das Naturgemässe ergreifen und das Gegentheilige zurückweisen; mithin sind die Pflichten etwas, was dem Weisen und Thoren gemeinsam ist, und daraus folgt, dass sie zu dem gehören, was wir das Mittlere nennen.[178]) (§ 60.) Da

---

[178]) Der Begriff der Pflichten ist bereits in Erl. 147 erörtert worden. Nachdem der Begriff der mittlern Dinge in Erl. 175 festgestellt worden ist, ergiebt sich nun der der Pflicht leichter, und Cicero selbst definirt sie hier dahin, dass alles auf die bevorzugten (mittlern) Dinge gerichtete Handeln zu den Pflichten oder dem Geziemenden gehöre. Die christliche Moral erhebt dieses Geziemende (καθῆκον) schon zu dem Sittlichen selbst; allein die Stoiker erkannten ganz richtig, dass alle Tugenden mit einander in fortwährender Collision sich befinden und dass deshalb das Handeln in der Richtung einer einzelnen Tugend (z. B. in der Richtung der Wahrhaftigkeit, der Gastfreundschaft, der Liebe) ebenso leicht in das Rechte wie in das Unrechte gerathen kann. Deshalb galt bei ihnen erst die harmonische Ausübung der Tugen-

nun aus diesem Mittlern alle Pflichten hervorgehn, so sagt man nicht ohne Grund, dass alle unsre Gedanken sich

---

den als das Sittliche, und damit war das Handeln in der Richtung einer vereinzelten Tugend noch nicht das Sittliche, sondern nur ein Geziemendes, was erst dann, wenn es seine harmonische Leitung von der Vernunft erhält, sich in das Sittliche umwandelt. Geziemend galt ihnen aber diese vereinzelte Thätigkeit deshalb, weil ohne sie auch nicht zur Sittlichkeit gelangt werden konnte. Insofern konnte es Cicero auch mit Pflicht *(officium)* übersetzen, und wahrscheinlich hatte das καθηκον der Stoiker zu seiner Zeit schon diese mehr dem Sittlichen sich nähernde Bedeutung angenommen.

Wenn in § 58 als Kennzeichen der Pflicht angegeben wird, dass sich bei ihr ein Grund für das Handeln angeben lasse, so hängt dies damit zusammen, dass die Pflichten auf das von den Naturtrieben Verlangte gehn und diese mittlern Dinge einer Schätzung fähig sind, d. h. ein Mehr oder Weniger zulassen. An sich ist die spätere Definition in § 59 die bessere.

Wenn am Schluss des § 58 die Vernunft hineingezogen wird, so bezieht sich das eben auf die durch die Vernunft zu vollziehende Erwägung, welche von den mehreren mittlern Handlungen als die beste vorzuziehn und deshalb zu vollführen sei. Man hat darin den Unterschied des legalen und des moralischen Handelns angedeutet finden wollen, allein wohl mit Unrecht.

Die dialektischen Beweise in § 59 gehören zu den werthlosen Spielereien der Schule. Indess bestätigt das hier bezeichnete Verhalten des Weisen die hier gegebene Auffassung, wonach das Sittliche nicht etwas Besonderes neben den Pflichten ist, sondern nur aus der harmonischen Erfüllung derselben entsteht. Das Sittliche (rechte) wird hier auch als eine vollkommne Pflicht bezeichnet, und auch dies bestätigt, dass Beide sich nicht im Inhalte, sondern nur durch die harmonische Abgrenzung unterscheiden. Für „unvollkommne Pflicht" hat Cicero das Wort *inchoatum officium.* In dem lateinischen *inchoatum* ist aber auch der Begriff des „Grund legenden" enthalten; auch dies deutet dahin, dass der Unterschied Beider nicht im Inhalte des Handelns, sondern in der Har-

auf es beziehn; und darunter gehört auch der Austritt aus dem Leben oder das Bleiben darin. Der Mensch, in welchem

---

monie desselben zu suchen ist. Eben dasselbe folgt aus den Worten des § 60: wonach „alle unsre Gedanken sich auf diese mittlern Dinge beziehn;" also befasst das Mittlere allen Inhalt, also auch den des Sittlichen, und am Deutlichsten erhellt dies aus § 61, wo die ersten Naturtriebe der „unterliegende Stoff *(materies)* der Weisheit" genannt werden. Das Beispiel mit der Rückgabe der in Verwahrung erhaltenen Sache bedarf selbst wieder der Erklärung. Man bezieht dasselbe gemeiniglich auf den Unterschied von legal und moralisch. Auch Zeller ist dieser Ansicht; das „recht" *(recte)* zurückgeben wäre danach das, wo man die Zurückgabe in der Absicht, seine Pflicht zu erfüllen, vollzieht; das blosse Zurückgeben liesse die Absicht unentschieden. Allein ein solches unbestimmtes Zurückgeben ist schwer zu denken und hier wohl nicht gèmeint; vielmehr liegt der Unterschied zwischen Sittlich und καθηκον auch hier nur in dem harmonischen Abgrenzen der Pflichten. Es ist bei diesem Beispiel wahrscheinlich an das bei den Alten mehrfach vorkommende Beispiel gedacht, dass man einem Rasenden das Schwert, was man von ihm in Verwahrung empfangen hat, trotzdem nicht zurückgeben darf; der Weise berücksichtigt hier, wie überall, nicht blos die eine, aus dem Vertrage hervorgehende Pflicht, sondern die Totalität des Falles, und da hier die Sorge für das Leben des Rasenden oder für das Leben anderer Menschen, denen der Rasende damit schaden kann, mit der Pflicht aus dem Depositalvertrage collidirt, so stellt der Weise hier jene Pflicht für das Leben höher als letztere; er beschränkt die letztere durch erstere, und deshalb ist sein Handeln eine Harmonie der verschiedenen Pflichten, während in der abstracten einzelnen Pflicht aus dem Vertrage diese Begrenzung nicht enthalten ist. Deshalb sind diese einzelnen Pflichten noch nichts Sittliches, es fehlt ihnen noch die harmonische Abgrenzung gegen einander, und deshalb rechnen die Stoiker sie blos zu dem Mittleren oder zu der Unterlage des Sittlichen. Deshalb liegt der Unterschied des Weisen und des Thoren gerade in dieser harmonischen abgrenzenden Erwägung. Der Thor erfüllt

das Naturgemässe überwiegt, hat die Pflicht, im Leben zu bleiben; bei wem aber das Naturwidrige überwiegt oder dies später zu erwarten ist, dessen Pflicht ist es, aus dem Leben zu scheiden. Daraus erhellt, dass auch der Weise mitunter die Pflicht hat, aus dem Leben zu scheiden, obgleich er glücklich ist, und der Thor die Pflicht, im Leben zu bleiben, obgleich er elend ist. (§ 61.) Denn das schon oft genannte Gute und Ueble folgt erst nach, während jene Anfänge der Natur, mögen sie gemäss oder entgegengesetzt sein, unter das Urtheil und die Auswahl des Weisen fallen und gleichsam den Stoff der Weisheit bilden. Hiernach ist die Entscheidung, ob man im Leben bleiben oder aus demselben austreten solle, nach allen den oben erwähnten Dingen zu bemessen. Deshalb wird nicht Jeder durch die Tugend im Leben festgehalten; auch haben Die, welchen die Tugend abgeht, den Tod zu suchen. Es ist oft die Pflicht des Weisen, aus dem Leben zu scheiden, wenn er am Glücklichsten ist, sofern dies die Lage der Verhältnisse verlangt, d. h. sofern es einem naturgemässen Verhalten entspricht. So wird von den Stoikern das Rechtzeitige des glücklichen Lebens aufgefasst. Deshalb gebietet die Weisheit, dass der Weise es selbst, wenn es dient, verlasse. Wenn daher die Laster ihrer Natur nach keinen Grund zum freiwilligem Tode abgeben können, so erhellt, dass auch die Thoren, obgleich sie elend sind, im Leben zu verharren verpflichtet sind, sobald sie nur den grössern Theil der naturgemässen Dinge besitzen. Ueberdem ist der aus dem Leben Scheidende und der darin

---

auch seine Pflichten, aber er fasst sie vereinzelt, ohne Weisheit auf, und deshalb kann er diese Harmonie oder das Sittliche oft verwechseln. Der Thor handelt in solchen Fällen nicht blos legal, sondern auch moralisch, d. h. er hat die Absicht, seine Pflicht zu erfüllen; sein Fehler ist nur, dass er die Grenze dieser Pflicht gegen andere Pflichten nicht einzuhalten versteht. Es ist derselbe Gedanke, den Aristoteles durch seine „richtige Mitte zwischen zwei Lastern“ auszudrücken versucht hat, und man wird bemerken, dass der Ausdruck Harmonie (ὁμολογια) der Stoiker wohl treffender ist, als der des Aristoteles.

Bleibende gleich elend, und das längere Leben kann ihn nicht bestimmen, es mehr zu fliehn; deshalb kann man mit Recht Denen, welchen überwiegend das Naturgemässe zu Gebote steht, sagen, dass sie im Leben bleiben müssen.[179])

---

[179]) Die Lehre vom Selbstmord wird hier ganz im Geiste des Systems entwickelt. An sich verlangt der Naturtrieb die Erhaltung des Lebens; deshalb gehört dessen Erhaltung zu den Pflichten (zu den Mitteldingen), welche dem Weisen wie dem Thoren gemeinsam sind. Allein wenn die Menge des Naturwidrigen die des Naturgemässen in dem Leben eines Einzelnen überschreitet und eine Aenderung dieses Missverhältnisses nicht zu erwarten ist, da wird es Pflicht, das Leben zu verlassen. Cicero nennt diesen Fall auch *officium*, Pflicht; allein indem diese Pflicht aus der Erwägung aller Umstände und alles Geziemenden hervorgeht, so enthält sie schon die harmonische Abgrenzung der einzelnen Pflichten, und es gehört dann der Austritt aus dem Leben schon zu dem Sittlichen oder zu den vollkommnen Pflichten. Deshalb entscheidet nicht das Glück oder Unglück (die Lust oder der Schmerz) über diese Frage, sondern das Missverhältniss des Naturgemässen zu dem Naturwidrigen *(convenientia)*, und deshalb hängt auch dieser Austritt aus dem Leben nicht von der Weisheit oder Thorheit an sich ab. Deshalb giebt es kein unbedingt sittliches Gebot, das Leben zu erhalten; es ist die Erhaltung des Lebens an sich weder eine sittliche noch eine unsittliche That, und dasselbe gilt von dem Austritt aus dem Leben; Alles hängt hier davon ab, wie das Maass des Naturgemässen und Naturwidrigen zu einander steht. — Wenn am Schluss die aus dem Leben Scheidenden mit den darin Bleibenden gleich elend genannt werden, so bezieht sich dies nur auf die Thoren, nicht auf die Weisen. — Keine Stelle der stoischen Moral ist so verführerisch als diese Lehre. Schon der Ausdruck: „Austritt aus dem Leben" ist unendlich edler als das Wort Selbstmord in der christlichen Moral. Wenn man mit den Stoikern die Moral aus der Harmonie des Naturgemässen aufbaut, ist ihre Lehre von dem Selbstmord folgerichtig und hat etwas Erhabenes an sich, indem der Mensch nicht wie

Kap. XIX. (§ 62.) Nach der Meinung der Stoiker ist es wesentlich, dass man die Liebe der Eltern zu den Kindern als eine natürliche Einrichtung ansehe. Von diesem Anfang geht die allgemeine Verbindung des menschlichen Geschlechts aus, der wir nachgehn. Dies erkenne man zunächst aus der Gestalt und den Gliedern des menschlichen Körpers, welche selbst zeigen, dass die Natur dabei auf die Fortpflanzung Rücksicht genommen habe, und wenn die Natur die Fortpflanzung wollte, aber für die Liebe des Erzeugten nicht gesorgt hätte, so würde dies nicht mit einander übereinstimmen. Auch an den Thieren könne man die Kraft der Natur erkennen; wenn man sehe, welche Mühe sie bei der Geburt und bei dem Aufziehen der Jungen ertragen, so meine man die Stimme der Natur selbst zu vernehmen. So offenbar

---

das Vieh sein Leben über Alles setzen oder ihm wie ein Sclave ergeben sein soll. Hat aber die Moral ihren Ursprung in den Geboten erhabener Autoritäten, so hängt es eben von diesen ab, wie weit der Selbstmord erlaubt sein soll oder nicht, und es fehlt dann für diese Frage aller sächliche Anhalt. Deshalb ist sie auch von den verschiedenen Völkern und Zeiten höchst verschieden beantwortet worden. — Man bekämpft den Selbstmord oft als eine Feigheit, allein dies trifft die Lehre der Stoiker nicht; sie weisen ausdrücklich die Lust und den Schmerz als Motive dabei ab. Freilich ist das erste Naturgemässe ein schwieriger Begriff, insofern er von der Lust getrennt bleiben soll. In der schwierigen Anwendung dieses Begriffs auf die einzelnen Zustände des Lebens, sowie in der Schwierigkeit, das Naturgemässe mit dem Naturwidrigen zu messen, liegt auch die Schwierigkeit dieser stoischen Sätze. Es gehört ihr Ideal, der Weise, dazu, um das Richtige zu treffen; nur dieser wird entscheiden können, ob die Harmonie der Pflichten in dem einzelnen Falle den Austritt aus dem Leben fordert oder nicht. Die Thoren sind zu dieser Entscheidung nicht befähigt. Nun ist aber nach den Stoikern fraglich, ob überhaupt ihr Weiser wirklich in der Welt zu finden ist, und deshalb bleibt ihre Lehre hier eine rein theoretische, von der der gewöhnliche Mensch seiner Thorheit wegen keinen Gebrauch machen kann.

wie daher die Natur uns den Schmerz fliehen lässt, so treibt sie uns auch, die Kinder, welche wir erzeugt haben, zu lieben. (§ 63.) Daraus schreibt sich auch jene allgemeine natürliche Zuneigung unter den Menschen als solchen her, so dass jeder Mensch dem Andern, schon weil er ein Mensch ist, nicht als etwas gilt, was ihn nichts anginge. Schon unter den Gliedern erscheinen manche nur für sich gemacht: so die Augen, die Ohren; andere unterstützen auch andere Glieder, wie es die Beine und die Hände thun; in gleicher Weise sind manche wilde Thiere nur für sich selbst geschaffen, während andere Thiere, wie das Thier, was bei der Muschel die Stockmuschel heisst, und das Thier, was aus der Muschel herausschwimmt, und weil es jenes bewacht, Stockmuschelhüter heisst, und von jener, wenn es sich dahin zurückgezogen hat, eingeschlossen wird, gleichsam als hätte es zur Vorsicht ermahnen wollen,[180]) ferner die Ameisen, Bienen, die Grashüpfer, Mancherlei auch für andere Thiere verrichten. Um viel grösser ist diese Verbindung bei dem Menschen, und deshalb sind wir schon von Natur zum Zusammenkommen, zur Vereinigung und zum Staate geeignet.[181]) (§ 64.) Die Stoiker nehmen ferner an, dass die Welt durch den Willen der Götter regiert werde; die Welt sei gleichsam die gemeinsame

---

[180]) Es ist dies eine Fabel; nach neuern Ermittlungen sind diese sogenannten Hüter der Stockmuscheln eine Art Krebse. Indem diese in der Nähe der Muschel sich bewegen, gerathen sie auch aus Versehen in den Bart der Muschel und werden von dieser nicht in friedlicher Absicht eingeschlossen, sondern um sie zu ihrer Nahrung zu verwenden.

[181]) Die Ausführungen in diesem Kapitel haben nur den Zweck, den Geselligkeitstrieb der Menschen, aus dem sich dann alle Formen des gemeinsamen Lebens aufbauen, als einen der ersten Naturtriebe *(prima naturae)* darzulegen. Daraus folgt dann nach dem Prinzip der Stoiker, dass es eine Pflicht (Mittleres) ist, diesem Triebe nachzuleben, und dass er bei Feststellung der ὁμολογια (Harmonie) der verschiedenen Naturtriebe mit in Rechnung gezogen werden muss. Das Sittliche hat deshalb auch diesen Trieb und seine Gestaltung mit zu regeln.

Stadt und der gemeinsame Staat der Menschen und Götter; jeder Einzelne sei ein Theil dieser Welt, und daraus ergebe sich als natürlich, dass man den gemeinsamen Vortheil dem eignen voranstellen müsse. So wie die Gesetze das Wohl Aller dem Wohle Einzelner voranstellen, so sorge ein guter und weiser Mann, der den Gesetzen gehorche und seine bürgerlichen Pflichten kenne, für den allgemeinern Nutzen mehr als für den Nutzen des Einzelnen oder seiner selbst. Der Vaterlandsverräther sei nicht tadelnswerther als Der, welcher das allgemeine Wohl und Heil seinem besondern Wohle und Vortheile opfere. Deshalb sei Der zu loben, welcher dem Tode für den Staat entgegengeht; denn das Vaterland soll uns theurer sein, als wir uns selbst. Mit Recht gilt der Ausspruch Jener für unmenschlich und verbrecherisch, welche sagen, es sei ihnen gleich, ob nach ihrem Tode die Welt und alle Länder in Flammen aufgehen; worüber man einen bekannten griechischen Vers hat.[182]) Deshalb ist es sicherlich richtig, dass man auch für die Nachkommen um derer selbst willen zu sorgen habe.[183])

---

[182]) Dieser Vers lautet: Εμου θανατος γαια μιχθητω πυρι (Wenn ich sterbe, mag die Erde in Feuer untergehn); wie die Franzosen sagen: *Après moi le déluge.*

[183]) Das Gebot des sittlichen Handelns enthält sowohl die Sorge für das eigne Leben und Wohl, wie die Sorge für das Leben und Wohl der Nebenmenschen. In der verschiedenen Stellung dieser zwei Richtungen gegen einander liegt eines der charakteristischen Kennzeichen der Sittlichkeit verschiedener Länder und Zeiten. In der Lehre der Evangelien ist die Sorge für das Wohl der Andern in der Form der Liebe am Höchsten gestellt; in keiner andern Moral tritt die Sorge für das eigne Wohl so gegen jenes zurück. Bei den Griechen und Römern war in den sogenannten guten Zeiten die Sorge für das Wohl des Staats, also für das Wohl der Mitbürger, sehr überragend über die egoistische Richtung; allein jene ging nicht über das beschränkte Staatsgebiet hinaus; die Fremden und noch mehr die Barbaren hatten keinen Anspruch auf diese Fürsorge; hier war die Sorge für den eignen Staat und für das eigne Wohl weit überwiegend. Der Verfall der antiken Staaten ging aus dem veränderten Verhält-

Kap. XX. (§ 65.) Aus diesen Gefühlen sind die Testamente und die Empfehlungen der Sterbenden her-

---

niss beider Richtungen hervor; als die egoistische Richtung allmählich die Oberhand erhielt, konnten die alten Staatsformen, die auf dem entgegengesetzten Verhältniss ruhten, sich nicht erhalten, und die Staatsform ging in die monarchische über, wo in dem *einen* Herrscher sein persönliches Wohl mit dem Staatswohl untrennbar verbunden ist und damit das Staatswohl mittelbar seine Pflege aus der egoistischen Richtung empfängt, während die Masse der Bürger von der Sorge für das Allgemeine ausgeschlossen ist, so weit nicht der *eine* Herrscher Einzelne mit gewissen Geschäften in Fürsorge für das Allgemeine beauftragt, woraus die neue Beamtenklasse hervorgeht, die von den Beamten der Republik in ihrem Geiste und ihrer Stellung wesentlich verschieden ist.

An sich kann weder die Sorge für das eigne Wohl über die für das allgemeine, noch umgekehrt diese über jene gestellt werden. Es fehlt dazu aller Anhalt; nur die Autoritäten (Gott, Fürst, Volk) können nach realistischer Auffassung das Verhältniss zwischen diesen beiden Richtungen regeln; ein *sachliches* Prinzip fehlt durchaus, und Alles, was die Philosophie in dieser Beziehung vorzubringen pflegt, stützt sich schon auf die anerzogenen sittlichen Regeln des Landes und der Zeit, in welchen der Philosoph lebt.

In Folge dessen sind auch die Stoiker nicht im Stande, *sachlich* dieses Verhältniss zu begründen. Man kann ihnen zugeben, dass die Sorge für die Nebenmenschen zu den ersten Naturtrieben gehöre; aber der in § 64 angegebene Grund, weshalb dieser Trieb den Vorrang vor dem egoistischen haben solle, ist unzureichend. Daraus, dass jeder Einzelne einen Theil des Weltganzen bildet, folgt dies nicht; Theile und Ganzes sind eine ganz leere Beziehungsform, welche diesen Vorzug nicht enthält. (B. I. 40.) Wenn man auch zugeben wollte, dass das Ganze höher stehe als die einzelnen Theile, so kann doch umgekehrt das Ganze nicht sein ohne die einzelnen Theile, und so kann man mit gleichem Rechte sagen, dadurch, dass der Einzelne sich möglichst erhält

vorgegangen. Niemand mag in völliger Einsamkeit sein Leben verbringen, selbst wenn eine Lust ohne Ende

---

und für sich sorgt, sorgt er auch am besten für das Ganze.

Ebenso wenig können die Gesetze als Grund benutzt werden, da diese erst die Folge der sittlichen Prinzipien sind, welche in einem Volke herrschen, mithin letztere selbst nicht begründen können. Man kann zugeben, dass die Gesetze diese Richtung haben; aber diese Thatsache kann nicht das sittliche Soll derselben beweisen.

Es bleibt auffallend, dass die Stoiker hier die Vernunft, den ορθος λογος nicht zu Hülfe nehmen, der ihnen doch sonst als die Grundlage für die Harmonie der Triebe gilt. Wahrscheinlich erkannte man hier, dass die Vernunft, als das blosse Denken, hierfür gar keinen Anhalt bieten kann. Allerdings sucht Zeller (Gesch. d. Phil. der Griechen III. Theil 1. Abth. S. 264) die Unterordnung der egoistischen Ziele unter die gemeinsamen aus der Vernunft abzuleiten, „denn", sagt Zeller, „vernünftig „handelt der Mensch nur, sofern sein Thun dem allge„meinen Gesetz gemäss ist; dieses ist aber ein und „dasselbe für alle Vernunftwesen; wir Alle sollen daher „dasselbe erstreben und uns als bestimmt durch das „gleiche Gesetz als Theile eines zusammengehörigen Gan„zen anerkennen; der Mensch soll nicht sich leben, son„dern der Gemeinschaft." Allein dieser Schluss ist völlig ungerechtfertigt. Wenn die Vernunft in allen Menschen die gleiche ist, so folgt nur die Gleichheit des Sittlichen für Alle; allein welchen Inhalt dasselbe haben müsse, ergiebt sich daraus nicht. Eine Sittlichkeit, wo der egoistische Trieb überwiegt, ist ebenso gut eine allgemeine, für alle Einzelnen gleiche Sittlichkeit, wie die, wo die Liebe für Andere überwiegt. Der Grund aus dem Ganzen gegenüber dem Theile ist ebenso unzureichend, wie oben dargelegt worden ist. Auch kann Zeller nur Stellen aus Cicero, Seneca und Marc Aurel beibringen, nicht aber aus den ursprünglichen griechischen Quellen. Dieser Fall zeigt, wie leicht selbst bei einem so scharfen Denker wie Zeller das anerzogne sittliche Gefühl sich in die Beweisführung eindrängt und über die Schwäche des Beweises täuschen kann.

damit verbunden wäre, und daraus erhellt deutlich, dass die Menschen zur Verbindung und Gesellschaft mit einander und zum natürlichen Verkehr geschaffen sind. Die Natur treibt uns, möglichst Vielen zu nützen, vorzugsweise durch Belehrung und durch Mittheilung der Gebote der Klugheit. (§ 66.) Deshalb findet man nicht leicht Jemand, der sein Wissen nicht dem Andern mittheilen möchte, und wir neigen nicht minder zum Lehren, wie zum Lernen. So wie die Stiere von Natur für ihre Jungen mit den Löwen auf das Heftigste und Angestrengteste kämpfen, so haben die an Macht und Geschick Hervorragenden, wie dies von Hercules und Bachus berichtet wird, von Natur den Trieb, das menschliche Geschlecht zu vertheidigen. Wenn man den Jupiter den Besten und Grössten nennt und ebenso den Heilbringenden, den Beschützer der Fremden und den Erhalter des Staats, so will man damit sagen, dass das Wohl der Menschen unter seinem Schutze steht. Am wenigsten passt es dann, wenn wir unter einander uns niedrig benehmen, uns um einander nicht kümmern, aber von den himmlischen Göttern verlangen, dass sie uns lieben und werthhalten sollen. So wie man die Glieder eher gebraucht, als man weiss, zu welchem Zweck man sie empfangen hat, so hat auch die Natur uns zu einer bürgerlichen Gesellschaft verbunden und vereinigt. Wäre dem nicht so, so gäbe es weder eine Gerechtigkeit, noch eine Wohlthätigkeit.[184] (§ 67.) Aber so wie die Stoiker

---

[184]) Die Gerechtigkeit und die Wohlthätigkeit waren die beiden Tugenden, unter welchen die Stoiker alles pflichtmässige Handeln gegen Andere zusammenfassten. Beide werden deshalb von Cicero in seiner Schrift über die Pflichten ausführlich und hinter einander behandelt. Im Uebrigen enthalten diese §§ 65 und 66 keine philosophische Begründung für das Maass dieser geselligen Tugenden, obgleich doch erst mit der maassvollen Harmonie dieser Tugenden zu den übrigen Naturtrieben und Tugenden die wahre Sittlichkeit beginnt. Dieser Theil der stoischen Ethik ist überhaupt erst in der spätern Zeit und namentlich von den Römern (Cicero, Seneca, Epictet, Marc Aurel) ausgebildet worden. Deshalb fehlt ihm die philosophische Ableitung und Behandlung;

annehmen, dass zwischen den Menschen gegenseitig Bande des Rechts bestehn, so halten sie dafür, dass zwischen den Menschen und Thieren kein Recht besteht. Schön, sagt Chrysipp, dass alles Andere um der Menschen und Götter willen geworden sei, aber diese seien der Gemeinschaft und der Gesellschaft unter einander wegen da, und so könnten sie die Thiere ohne Unrecht zu ihrem Vortheil benutzen. Wenn die menschliche Natur sonach von der Art sei, dass unter dem menschlichen Geschlecht gleichsam ein bürgerliches Recht gelte, so werde Der, welcher dasselbe inne halte, der Gerechte, und wer davon abweiche, der Ungerechte sein. So wie aber das Theater zwar ein gemeinsames sei, aber dennoch Jeder den Platz, welchen er inne habe, mit Recht den seinigen nennen könne, so hindere auch in der gemeinsamen Stadt und Welt das Recht nicht, dass Jedem Etwas ausschliesslich als sein gehöre. (§ 68.) Wenn man so sehe, dass die Menschen zur gegenseitigen Beschützung und Erhaltung geboren seien, so stimme es mit dieser Natur, dass der Weise bereit sei, den Staat zu verwalten und dass er nach der Natur lebt, eine Frau nimmt und Kinder von ihr verlangt. Selbst die sittsame Knabenliebe verträgt sich nach den Stoikern mit dem Weisen; und Einzelne unter ihnen meinen, dass der Weise auch ein Leben nach der Lehre der Cyniker führen dürfe, wenn die Umstände ihn dazu nöthigen; Andere halten dies jedoch niemals für gestattet.[185]

---

es sind nur Sätze, welche sich auf das sittliche Gefühl ihrer Zeit stützen, was allerdings in jener wenig philosophischen Zeit für genügend galt.

[185]) Diese Ausführungen im Einzelnen und die Streitigkeiten innerhalb der Schule hierüber zeigen, wie wenig ein Prinzip wie das der Vernunft und der natürlichen Triebe hinreicht, die Sittlichkeit bis in die Besonderheiten und Einzelfälle des Lebens hinein zu gestalten. Man kann hier das Eine so gut wie das Andere rechtfertigen, je nachdem man dem einen Trieb einen weitern Spielraum als dem andern gestattet; deshalb waren hier theils Streitigkeiten innerhalb der Schule unvermeidlich, theils war die stoische Lehre hier überhaupt genöthigt, der Sittlichkeit ihres Volkes und ihrer Zeit zu folgen, da ihr

Kap. XXI. (§ 69.) Um die menschliche Gesellschaft, Verbindung und die gegenseitige Liebe zu erhalten, verlangen wir, dass die sittlichen Vortheile und Nachtheile, welche ὠφελημματα und βλαμματα heissen, gemeinsam seien, jene nützen, diese schaden. Nicht blos gemeinsam, sondern auch einander gleich sollen sie sein. Dagegen solle das Nützliche und das Schädliche, wie ich die ευχρηστηματα und die δυσχρηστηματα übersetze, zwar gemeinsam, aber nicht einander gleich sein. Denn jene, die sittlich nützen oder schaden, sind entweder Güter oder Uebel, die nothwendig gleich sein müssen; dagegen ist das blos Nützliche und Schädliche von der Art, dass bei demselben ein Vorziehn und Verwerfen statt hat, mithin kann es nicht gleich sein. Wenn aber auch das Sittlich-Nützliche gemeinsam ist, so kann doch das recht und unrecht Handeln nicht gemeinsam sein.[186]) (§ 70.) Die Freundschaft hat der Mensch, nach unsrer Ansicht, mit zu suchen, denn sie gehört zu dem sittlich Nützlichen. Nach einer Ansicht ist dem Weisen bei der Freundschaft das Wohl seiner Freunde ebenso werth wie sein eigenes; nach einer andern soll letzteres höher stehn; allein auch hier hat man später, anerkannt, dass es der Gerechtigkeit widerstreite, zu der wir von Natur bestimmt sind, einem Andern etwas zu entziehn, um es für sich zu behalten. Am wenigsten wird von den Anhängern dieser Lehre gebilligt, dass die Gerechtigkeit und die Freundschaft nur des Nutzens wegen zu suchen und zu loben sei; denn dieser Nutzen könne auch zur Schwächung und Zerstörung beider führen, und es bestehe überhaupt keine Gerechtigkeit und Freundschaft, wenn sie nicht um

---

Prinzip bis in diese Besonderungen und deren Abgrenzungen nicht hinreichte.

[186]) Der Inhalt des § 69 bietet grosse Schwierigkeiten, welche wahrscheinlich durch die Herausreissung dieser Stelle aus ihrem Zusammenhang in dem griechischen Original vermehrt worden sind. Diese Begriffe und Sätze scheinen indess mehr dialektische Spielereien der Schule gewesen zu sein, welche für das Leben ohne Bedeutung blieben. Auch die sonstigen Quellen bieten hier wenig Aushülfe.

ihrer selbst willen gesucht werde.[187]) (§ 71.) Das Recht aber, das man so nennen und bezeichnen kann, besteht nach der Stoiker Ansicht von Natur, und der Weise wird deshalb Niemandem Unrecht thun oder ihm schaden. Es ist aber nicht recht, mit Freunden und Solchen, denen man Dank schuldet, sich zum Unrecht zu verbinden und zu vereinen, und sehr richtig und nachdrücklich wird gelehrt, dass die Gerechtigkeit von dem Nutzen nicht getrennt werden könne und dass das Billige und Gerechte

---

[187]) Die Freundschaft wird nur zu dem sittlich Nützlichen (ωφελημα), nicht zu den Gütern selbst gerechnet, d. h. sie gehört zu den nützlichen Folgen des sittlichen Handelns. In Kap. 3. § 16 wurde sie zu den Gütern selbst gerechnet. Die Ansicht hier wird die richtigere sein. Auch über die Freundschaft haben in der Schule verschiedene Ansichten geherrscht, welche daraus hervorgegangen sind, dass man 1) die Natur der Liebe verkannte (Erl. 143) und 2) dass das stoische Prinzip der Ethik das Verhältniss der egoistischen Triebe zu den auf das Wohl Anderer gerichteten Trieben nicht aus sich ableiten konnte. Deshalb ist bald dieser Trieb über jenen, bald jener über diesen gesetzt und danach das Wesen der Freundschaft bald nur in dem Wohle des Freundes, bald nur in dem eignen gesucht worden. Dieser Streit zeigt, wie wenig die Ansicht, dass die Sorge für das Wohl Anderer der Sorge für das eigne vorgehn müsse (§ 64), festgehalten wurde und wie schwankend die ganze Ethik sich bei ihrer Besonderung zu einzelnen sittlichen Gestaltungen werden musste. Es erhellt hieraus, dass weder die einzelnen natürlichen Triebe, noch die Vernunft einen Anhalt bieten, wonach die Harmonie derselben geregelt und jedem Triebe sein Maass zugetheilt werden könnte. Ein Trieb ist so berechtigt wie der andere und die Vernunft vermag hier ebenso wenig die Grenze der einzelnen anzugeben. Nur der Wille der Autoritäten (Fürst, Gott, Volk) kann hier Grenzen für die einzelnen Triebe und Tugenden ziehen, und dies zeigt, wie alles sittliche Handeln auf die Achtung vor den positiven Geboten der Autoritäten zurückgeführt werden muss. — Der Schluss des § 70 ist gegen die Lehre der Epikureer gerichtet.

auch sittlich, und umgekehrt das Sittliche auch gerecht und billig sei.[188]) (§ 72.) Zu den besprochenen Tugenden fügen die Stoiker auch die Dialektik und die Naturwissenschaft; beide heissen bei ihnen Tugenden, weil die erstere sorgt, dass man dem Falschen nicht zustimme und durch eine trügerische Wahrscheinlichkeit sich nicht täuschen lasse; auch werde durch sie das über die Güter und Uebel Erkannte festgehalten und vertheidigt. Ohne diese Kunst kann nach ihrer Meinung man leicht von dem Wahren abgeführt und getäuscht werden. Deshalb werde mit Recht, wenn das dreiste Behaupten und die Unwissenheit überall ein Fehler sei, die Kunst, welche diese Fehler beseitigt, eine Tugend genannt.[189])

---

[188]) Das Bedeutendste in diesem Paragraphen ist die Erklärung des Rechts für einen Theil des Sittlichen selbst. Bekanntlich hat man von Seiten der Juristen und später auch von Seiten der Philosophen das Recht von dem Moralischen scharf geschieden und für jedes ein besonderes Prinzip gesucht, wie dies namentlich bei Kant geschieht. Die Stoiker wollen dies nicht anerkennen; das Recht ist nach ihnen nichts Positives, sondern geht aus den Trieben und der Vernunft hervor. (φυσει εἱναι το δικαιον, και μη θεσει, wie Diogenes von Laerte berichtet.) Deshalb fliesst das Recht aus derselben Quelle wie das Sittliche überhaupt. Die Meinung Madwig's, dass der Schluss des § 71 von Cicero falsch gefasst sei und so lauten müsse, dass das Gerechte und Billige auch nützlich und umgekehrt das Nützliche auch gerecht und billig sei, ist offenbar unrichtig; denn einmal ist nicht alles Nützliche gerecht (das erste Urtheil lässt sich nicht convertiren) und dann ist dieser Gedanke schon vorher ausgesprochen; hier soll vielmehr die Identität von Gerecht und Sittlich hervorgehoben werden, und nur weil hier ein identisches Urtheil vorliegt, kann es auch convertirt werden.

[189]) Wenn die Stoiker die Dialektik und die Naturwissenschaft zu den Tugenden rechnen, so scheint dies der heutigen Moral widersprechend, welche sie nur zu den Wissenschaften und Künsten zählt. Sofern man das Sittliche aus der Achtung vor dem Gebote der Pflicht ableitet, wie es die heutige Moral will, fallen die Wissen-

Kap. XXII. (§ 73.) Der Naturwissenschaft ist die gleiche Ehre und nicht ohne Grund zugesprochen worden, weil Der, welcher naturgemäss leben will, von der ganzen Welt und ihrer Verwaltung ausgehen muss. Niemand kann über die Güter und Uebel ohne Kenntniss der Verhältnisse der Natur, des Lebens und selbst der Götter richtig urtheilen, und ob die Natur des Menschen mit der allgemeinen übereinstimmt oder nicht. Die alten Vorschriften weiser Männer, welche verlangen, „der Zeit sich zu fügen", „der Gottheit zu folgen", „sich selbst zu erkennen" und „ja nichts zu viel zu thun", kann Niemand ohne die Naturkenntniss in ihrer vollen Bedeutung (und diese ist eine sehr weit reichende) erfassen. Auch kann nur diese Wissenschaft lehren, was die Natur vermag zur Pflege der Freundschaft und andern Verbindungen der Liebe und zur Pflege der Gerechtigkeit. Ebenso wenig kann man ohne Verständniss der Natur einsehn, welche Verehrung und welchen grossen Dank man den Göttern schuldet.[190] (§ 74.) Doch ich sehe, dass ich

---

schaften nicht darunter; es kann wohl zur Pflicht gemacht werden, sie zu erlernen, aber die erworbene Wissenschaft ist keine Tugend, d. h. kein Handeln, was ein Sittengesetz erfüllt, sondern ein blosses Wissen, was als solches mit keinem Handeln verknüpft ist. Allein die Stoiker zählen alle Naturtriebe *(prima naturae)* zu dem Inhalt der Moral, die sich dann aus deren Harmonie entwickelt. Nun besteht auch ein Trieb nach Wissen, und deshalb ist die Befriedigung dieses Triebes eine Pflicht (καθῆκον), und insofern dieses Wissen dient, die Harmonie unter den Pflichten herzustellen, ist es selbst ein Theil der Weisheit, d. h. ein Gut und ein Sittliches. In diesem Sinne wird hier die Dialektik von den Stoikern zu den Tugenden gezählt; die Tugend liegt hier in der Benutzung dieser Dialektik zur Auffindung der Harmonie zwischen den Naturtrieben und Pflichten.

[190]) Auch hier wird das Sittliche der Naturwissenschaft daraus abgeleitet, dass sie wie die Dialektik lehre, das rechte Verhältniss zwischen den einzelnen Trieben einzuhalten. Ihr Werth liegt also für die Stoiker wie bei der Dialektik nicht in dem Wissen und der Wahrheit derselben an sich, sondern in ihrer Unentbehrlichkeit für die

weiter gegangen bin, als mein Plan verlangte; aber die wunderbare Zusammenstellung dieser Lehre und die unglaubliche Ordnung ihres Inhaltes hat mich fortgerissen und bei den unsterblichen Göttern! sicherlich wirst auch Du diese Ordnung bewundern. Weder in der Natur, welche in Ordnung und Bestimmtheit Alles übertrifft, noch in den Werken von Menschenhänden findet sich eine gleiche Zusammenstellung, Verbindung und Fortführung. Wo stimmte nicht darin das Spätere zu dem Früheren? welche Folge entspräche nicht ihrem Vordersatze? Was wäre sonst wohl so mit einander verknüpft, dass, wenn man an einem Buchstaben rüttelt, das Ganze zusammenbricht? Doch es giebt nichts darin, woran man rütteln könnte. (§ 75.) Wie ernst, wie grossartig, wie fest wird Euch die Person des Weisen darin dargestellt? Nachdem die Lehre dargelegt hat, dass nur das Sittliche ein Gut sei, muss dieser Weise immer glücklich sein, und er verdient in Wahrheit alle jene Namen, welche nur die Unwissenden verlachen. Er kann mit mehr Recht wie Tarquinius König genannt werden; denn Jener konnte weder sich noch die Seinigen beherrschen; er kann mit mehr Recht Meister des Volkes (denn das ist der Dictator)[191]) genannt werden, als Sylla, der nur der Meister in drei verpestenden Lastern, in der Schwelgerei, dem Geize und der Grausamkeit war; mit mehr Recht reicher als Crassus, der, wenn er nicht Mangel gelitten hätte, niemals den Euphrat ohne allen Anlass zum Kriege überschritten haben würde.[192]) Mit Recht nennt man Alles das Seinige, denn nur der Weise allein versteht, Alles zu benutzen; mit Recht nennt man ihn schön,

---

Einhaltung der Harmonie im Sittlichen. Freilich ist aus der Welt- oder Naturbetrachtung durchaus nicht zu entnehmen, wie weit ein Trieb dem andern Platz zu machen habe; denn sie sind alle gleich natürlich und die Harmonie derselben muss deshalb aus einer andern Grundlage abgeleitet werden.

[191]) Der römische Dictator wurde nach Varro auch *magister populi* genannt.

[192]) Der reiche Crassus bereitete sich damit sein Verderben, denn er fand in diesem Kriege mit den Parthern seinen Tod.

denn die Züge der Seele sind schöner als die des Körpers; mit Recht allein frei, denn er ist weder der Herrschaft eines Andern unterworfen, noch fröhnt er seinen Begierden. (§ 76.) Mit Recht heisst er unüberwindlich, denn wenn auch sein Leib in Fesseln geschlagen wird, so können doch seinem Geiste keine angelegt werden. Der Weise wartet auch nicht bis in sein hohes Alter, um erst dann zu entscheiden, ob er glücklich gewesen, wenn er seinen letzten Tag mit dem Tode beschliesst, wie Einer von den sieben Weisen, aber nicht weise, dem Crösus gebot; denn wäre Crösus überhaupt glücklich gewesen, so hätte sein glückliches Leben auch bis zu dem von Cyrus für ihn aufgerichteten Scheiterhaufen angedauert.[193]) Wenn es sich also so verhält, dass nur der gute Mann, aber auch alle guten Männer glücklich sind, was ist da mehr zu pflegen als die Philosophie, und was ist göttlicher als die Tugend?[194])

---

[193]) Diese Schilderung des Weisen ist bis auf die aus der römischen Geschichte herbei gezogenen Beispiele nicht das Werk Cicero's, sondern Auszug aus griechischen Quellen. Diese Schilderung gehört zu den Täuschungen, denen die Philosophen sich so gern hingeben. Erst werden die Bedeutungen der Worte von ihnen verändert; so hier die Bedeutung von Glück, von Eigenthum, von Schönheit von unüberwindlich, und dann werden diese Worte wieder zu Prädikaten in Sätzen verwendet, wo der Leser sie in ihrem gewöhnlichen Sinne nimmt und nun staunt über die wunderbare Weisheit, welche durch solche Philosophie zu Tage gefördert wird, während doch alle diese Prädikate in ihrem gewöhnlichen Sinn unwahre Sätze und in ihrem von den Philosophen verschrobenen Sinn nur identische Sätze ergeben.

[194]) Diese Darstellung der stoischen Ethik in diesem 3. Buche gehört zu dem Besten, was wir aus dem Alterthum hierüber besitzen. In allen wichtigeren Theilen, die leicht an der strengen, zum Theil wenig fliessenden Schreibart zu erkennen sind, ist das Buch wohl ein beinahe wörtlicher Auszug aus den besten griechischen Quellen, wie einzelne Stellen der Originale, die durch Diogenes von Laerte erhalten worden sind, ergeben. Im Ganzen aufgefasst, erscheint die stoische Ethik ebenso

wie die Epikur's als ein wesentlicher Fortschritt in der Philosophie des Sittlichen in Vergleich mit Plato und Aristoteles. Während diese sich beinahe nur in Beschreibung der vorhandenen sittlichen Welt und ihrer Gestalten bewegen und Aristoteles die philosophischen Grundlagen nur noch sehr kurz und ungenügend behandelt, haben die Stoiker ebenso wie die Epikureer die philosophischen Prinzipien der sittlichen Welt viel tiefer und weit ausführlicher zu entwickeln versucht. Gerade dadurch sind ihre Systeme zwar in dem Besonderen mehr auf Irrwege gerathen, als die von Plato und Aristoteles; allein dies ist bei Letzteren kein Verdienst, weil sie sich eben nur beschreibend verhielten, während Jene durch den Versuch, aus ihren einseitigen Prinzipien die sittliche Welt consequent aufzubauen, natürlich in grössere Mängel gerathen mussten. Allein dennoch bieten beide Systeme gerade durch die Einseitigkeit ihrer Prinzipien und die Consequenz, mit der man aus ihnen das Besondere abzuleiten versucht hat, eine unschätzbare Lehre über das, was man hier zu vermeiden hat, und die Auffindung des rechten Weges und der richtigen Methode ist dadurch wesentlich erleichtert worden. Die grosse Aufgabe bleibt zur Zeit immer noch die, auch in dem Gebiete der sittlichen Welt die Methode der Beobachtung und der Induction einzuführen und das widerstrebende Soll als ein Produkt des Seienden und somit als der Beobachtung zugänglich darzulegen.

Viertes Buch.[195])

Kap. I. (§ 1.) Mit diesen Worten schloss Cato seine Rede und ich sagte: Wie hast Du doch von Deiner Auseinandersetzung das Viele mit so gutem Gedächtniss und das Dunkle so klar geboten! Wir müssen daher überhaupt es aufgeben, dagegen etwas zu sagen, oder wir brauchen Zeit, es zu überdenken; denn eine so sorgfältig und wenn auch vielleicht weniger wahr (denn darüber wage ich noch nicht zu entscheiden), aber doch genau begründete und entwickelte Lehre kann man nicht leicht

---

195) Das vierte Buch enthält die Widerlegung der stoischen Ethik, die von Cicero selbst, als Gegner des Cato, geführt wird. Cicero hat dabei vorzüglich die Schriften des Antiochus benutzt, den Cicero als Lehrer gehört hatte und den er in seiner „Akademicis" für den feinsten und scharfsinnigsten Philosophen aller Zeiten erklärt. Antiochus war aus Ascalon und war anfänglich für die akademische Skepsis aufgetreten; allein in Folge seines Verkehrs mit dem Stoiker Mnesarchus verliess er diese skeptische Richtung und suchte die Lehre der Stoiker mit der platonischen zu verbinden. Später stand er an der Spitze der platonischen Schule in Athen, wo Cicero ein halbes Jahr lang sein Zuhörer war. Etwa zehn Jahre später starb er. Antiochus gilt als der Stifter der fünften Akademie, indess ist seine Lehre ein Eklekticismus aus den Lehren der alten Akademiker, der Peripatetiker und Stoiker. Daraus erklärt sich auch sein Bestreben, den Unterschied der stoischen Lehre von der peripatetischen auf einen blossen Unterschied in den Worten zurückzuführen. Cicero rechnet den Antiochus zu den Peripatetikern.

erfassen. — Darauf sagte Cato: Wie so! habe ich doch nach dem neuen Gesetze Dich gleich denselben Tag dem Ankläger antworten und drei Stunden sprechen hören, und in meiner Sache hältst Du Aufschub nöthig?[196]) Und doch ist die, welche Du hier behandeln willst, nicht besser als die, bei denen Du bisweilen gewinnst.[196 b]) Deshalb greife auch hier gleich zur Sache, sie ist ja sowohl von Andern, wie von Dir so viel behandelt, dass die Antwort Dir nicht fehlen kann. (§ 2.) Darauf erwiderte ich: Ich wage wahrhaftig nicht leichtsinnig mich gegen die Stoiker heraus; nicht deshalb, weil ich ihnen so sehr beistimme, sondern aus Scham, denn Vieles in ihren Reden kann ich kaum verstehn. — Ich gebe zu, sagte Cato, dass Manches dunkel ist; allein sie sprechen nicht absichtlich so, sondern die Dunkelheit liegt in der Sache. — Aber weshalb versteht man bei den Peripatetikern, wenn sie dieselben Dinge behandeln, jedes Wort? — Dieselben Dinge? entgegnete Cato; habe ich nicht ausführlich dargelegt, dass die Stoiker von den Peripatetikern nicht blos in den Worten, sondern auch in der Sache und in der ganzen Auffassung abweichen? — Ja, mein Cato, sagte ich, wenn Du dies erreicht hättest, so sollst Du mich ganz zu Dir hinüberziehn dürfen. — Ich glaube allerdings, sagte er, dies hinreichend dargelegt zu haben. Lass uns daher hiermit beginnen, wenn Du damit einverstanden bist, und das, was Du sagen willst, bring später vor. — Ich möchte doch, sagte ich, dies an dem Orte behandeln, der nach meiner Ansicht der beste ist, wenn Du dies nicht unbillig findest. — Mache es, wie es Dir beliebt, antwortete er; wenn auch mein Vor-

---

196) Unter des Pompejus drittem Consulate, 52 vor Chr., wurde das Gesetz gegeben, dass ein Rechtsstreit an dem nämlichen Tage von dem Ankläger und Angeklagten zu Ende geführt werden müsse. Der Ankläger sollte zwei und der Angeklagte drei Stunden sprechen dürfen.

196 b) Cicero will die Widerlegung der stoischen Lehre unternehmen; deshalb nennt Cato diese seine Sache nicht besser als solche, wo er bisweilen gewonnen hat, d. h. als solche, die auch an sich schlecht waren und nur durch die Geschicklichkeit des Cicero gewonnen worden sind.

schlag passender gewesen ist, so ist es doch billig, Jedem seine Freiheit zu lassen.

Kap. II. (§ 3.) Ich glaube also, mein Cato, sagte ich, dass jene alten Schüler Plato's, wie Speusipp, Aristoteles und Xenokrates, und die Schüler von diesen, wie Polemo, Theophrast[197]), ihre Lehre so vollständig und schön ausgebildet gehabt hatten, dass für Zeno kein Grund vorlag, als Schüler des Polemo, von diesem und den Aeltern sich zu trennen. Ich werde ihre Lehre vortragen und ich bitte Dich, das, was Du dagegen einzuwenden hast, zu sagen, und nicht zu erwarten, dass ich auf alles von Dir Dargelegte eingehe, weil ich vorziehe, mit der ganzen Lehre Jener die Eurige zu bekämpfen.[198]) (§ 4.) Jene erkannten, dass wir von Natur Alle der Tugenden fähig seien, die bekannt und viel gerühmt sind; ich meine die Gerechtigkeit, Mässigkeit und die andern dieser Art, welche sämmtlich den übrigen Wissenschaften gleichstehn und nur durch ihren Stoff und ihre Behandlungsart als die bessern hervortreten.[199]) Sie erkannten, dass wir nach diesen Tugen-

---

[197]) Speusipp war der Schwestersohn Plato's und dessen Nachfolger in der Akademie; Xenokrates leitete die Akademie von 339 v. Chr. 25 Jahre hindurch; Polemo gehörte auch noch zur alten Akademie; Theophrast war der bedeutendste Schüler des Aristoteles und Vorstand der peripatetischen Schule nach Aristoteles Tode.

[198]) Hier erklärt Cicero selbst, dass er die Lehren der alten Akademiker und Peripatetiker als eine Lehre vortragen wolle, was damit zusammenhängt, dass Cicero hier dem Antiochus folgt, welcher nach Erl. 195 diese Verschmelzung bereits vollzogen hatte. Aber auch stoische Elemente hatte Antiochus aufgenommen, wie dies mehrfach hervortreten wird. Diese Vermischung der Systeme erschwert für uns vielfach das Verständniss der Darstellung.

[199]) Schon dieser Satz ist ziemlich dunkel; die Stoiker hatten die Dialektik und Physik zu den Tugenden gezählt; auch Aristoteles hatte Tugenden des Wissens (dianoetische Tugenden) angenommen. Deshalb werden hier die Tugenden wieder als Wissenschaften behandelt.

den mächtiger und hastiger als nach den andern verlangen, und dass wir auch eine uns eingepflanzte oder vielmehr angeborne Begierde nach dem Wissen haben, und dass der Mensch zur Vereinigung mit seines Gleichen und zur Gesellschaft und Gemeinschaft des menschlichen Geschlechts geboren ist, und dass dies bei den grössten Geistern sich am meisten zeigt. Sie theilten daher die Philosophie in drei Theile, welche Eintheilung auch Zeno beibehalten hat. (§ 5.) Durch den einen Theil wird nach ihrer Ansicht die Sittlichkeit bewirkt; indess verschiebe ich diesen, der gleichsam der Stamm für unsere Verhandlung ist, und werde bald sagen, was das höchste Gut ist; jetzt bemerke ich nur, dass die alten Peripatetiker und Akademiker, die in der Sache einig und nur in den Worten sich unterschieden [200]), jenen Theil, welchen wir am besten den bürgerlichen nennen können und den die Griechen den πολιτικον nennen, eingehend und ausführlich behandelt haben.

Kap. III. Wie viel haben sie nicht über den Staat und die Gesetze geschrieben! Wie viele Lehren in den Wissenschaften und wie viele Beispiele eines guten Vortrages in ihren Reden hinterlassen. Zunächst haben sie die schwierigeren Fragen fein und treffend hingestellt; theils durch Definitionen, theils durch Eintheilungen; auch die Eurigen sind so verfahren, aber schmuckloser, während die Rede Jener glänzt. (§ 6.) Dann haben sie die Gegenstände, welche eine geschmückte und ernste Darstellung verlangten, auch vortrefflich und glänzend behandelt; so die Gerechtigkeit, die Tapferkeit, die Freundschaft, die Führung des Lebens, die Philosophie, die Verhältnisse des Staats. Es ist nicht nach der Weise Derer geschehn, welche nach den Dornen suchen, wie die Stoiker, und die Knochen bloslegen, sondern wie Männer,

---

Die eigentlichen Tugenden bleiben dabei das Endziel, deshalb haben sie nach Stoff oder Inhalt *(materia)*, wie nach der Ausführung *(tractatio)* den Vorzug vor den eigentlichen Wissenschaften.

[200]) Dies war die Ansicht des Antiochus, welchem Cicero hier folgt; daraus erklärt es sich, dass Cicero die Lehre dieser beiden Schulen als eine darzustellen unternimmt.

die das Grosse schön und das Kleine deutlich darlegen. Deshalb haben wir von ihnen so viele Trostschreiben, so viele Ermahnungen, so viele Erinnerungen und Rathschläge, die sie in ihren Schriften an die höchsten Personen gerichtet haben. Es bestand bei ihnen eine zwiefache Art der Behandlung, wie es auch der zwiefachen Natur der Gegenstände entsprach. Denn jede Frage ist entweder an sich selbst, ohne Beziehung auf die Personen und Zeiten, oder in Verbindung mit diesen in thatsächlicher oder in rechtlicher Hinsicht oder in ihrer Fassung zweifelhaft. Sie behandelten sie deshalb nach beiden Gesichtspunkten, und durch dieses Verfahren erreichten sie nach beiden Richtungen ihre Gewandtheit der Darstellung. (§ 7.) Diese ganze Methode haben Zeno und seine Anhänger entweder nicht einhalten gekonnt oder gewollt; jedenfalls haben sie sie verlassen. Allerdings haben Cleanthes und selbst Chrysipp[201]) eine Rednerkunst geschrieben; aber sie ist der Art, dass, wenn Jemand schweigen zu lernen wünscht, er sie lesen muss. So siehst Du, wie sie verfahren; sie bilden neue Worte und geben die gebräuchlichen auf. Und wie Grosses unternehmen sie! Die ganze Welt soll unsre Wohnstätte sein. Das begeistert die Zuhörer. Du siehst die Wichtigkeit solchen Vortrages; wer in Circeji wohnt, soll die ganze Welt für seine Vaterstadt halten. Aber soll das entzünden? Eher wird es abkühlen, wenn ein Brennender sich einfindet. Selbst das, was Du kurz und gerundet zusammenfasstest, dass der Weise allein der König, Meister und Reicher sei, das hast Du freilich von den Lehrern der Redekunst gelernt; aber wie mager wird selbst die Kraft der Tugend von ihnen dargestellt, die doch so gross sein soll, dass sie durch sich allein glücklich machen kann. Durch ihre kleinen verschränkten Vernunftschlüsse stechen sie wie mit Nadeln, und selbst bei Denen, die ihnen zustimmen, wird die Gesinnung damit nicht gebessert; diese gehen so fort, wie sie gekommen sind; denn die Gegenstände sind vielleicht wahr, jedenfalls von Bedeutung; aber sie

[201]) Wegen Cleanthes ist Erl. 102 und wegen Chrysipp Erl. 12 nachzusehen.

werden von ihnen nicht, wie es sich gehört, sondern zu kleinlich behandelt.

Kap. IV. (§ 8.) Es folgen nun die Regeln über das Erörtern und über die Lehre von der Natur; denn auf das höchste Glück werde ich, wie gesagt, bald kommen und die ganze Ausführung zu dessen Erläuterung benutzen. In jenen beiden Theilen hat Zeno keine Veränderung beabsichtigt. Alles verhielt sich hier bereits und zwar in beiden Theilen vortrefflich; denn die Alten haben über die Regeln, nach welchen eine Erörterung stattzufinden hat, Alles erschöpft; sie haben das Meiste definirt und die Kunst des Definirens gelehrt; ebenso haben sie die Eintheilungen gegeben, welche zu den Definitionen gehören, und gelehrt, wie hier zu verfahren sei. Dasselbe gilt von den Gegensätzen[202]), von denen sie dann zu den Gattungen und Arten übergehen. Bei den Beweisführungen beginnen sie mit dem, was ihnen als selbstverständlich gilt; dann gehen sie der Reihe nach weiter und das Wahre der einzelnen Vordersätze führt zu der letzten Schlussfolgerung. (§ 9.) Die Mannichfaltigkeit ihrer Beweise und Schlussfolgerungen ist gross und deren Unterschied von den verfänglichen Fragen und Scheinbeweisen wird dargelegt. Sie warnen wiederholt, den Sinnen ohne die Vernunft oder der Vernunft ohne die Sinne zu vertrauen; keiner soll von dem andern getrennt werden.[203]) Das, was die Dialektiker jetzt aufstellen und lehren, ist von ihnen bereits dargelegt und aufgefunden worden. Chrysipp hat diese Gegenstände zwar sehr ausführlich behandelt, allein Zeno viel weniger als die Alten; und was Jener hierüber sagt, ist nicht besser als bei den Alten, ja, Manches hat er ganz übergangen. (§ 10.) Wenn es zwei wissenschaftliche Fer-

---

[202]) Unter „Gegensätzen“ (*contrariis*) sind die von Aristoteles in seinen logischen Schriften ausführlich behandelten Gegensätze, Gegentheile, sowie die conträren und contradiktorischen Verneinungen gemeint.

[203]) Dies trifft genau mit dem Fundamentalsatz des Realismus zusammen, wonach der Inhalt des Seienden nur durch die Wahrnehmung gewonnen, und durch das Denken nur dessen Reinigung von Widersprüchen und das Allgemeine gewonnen werden kann.

tigkeiten giebt, durch welche jede Lehre und ihre Darstellung die Vollendung erhält, eine, welche erfindet, und eine, welche erörtert und begründet, so haben die letztere Kunst sowohl die Stoiker wie die Peripatetiker vortrefflich gelehrt, die erstere aber nur die Peripatetiker, während die Stoiker sie nicht einmal berührt haben.[204]) Aus welchen Orten, gleich Schätzen, der Inhalt zu entnehmen ist, haben die Eurigen kaum geahnt, während die Alten es kunstgemäss und folgerecht gelehrt haben. Damit haben sie erreicht, dass sie nicht immer über dieselben Dinge die gleichsam vorgesagten Sätze abzuleiern und an ihren nachgeschriebenen Heften festzuhalten brauchten. Denn wenn man weiss, wo jedwedes zu suchen ist und auf welchem Wege man dazu gelangen kann, so wird man es auch, selbst wenn es verschüttet ist, auffinden und deshalb bei den Verhandlungen immer auf eignen Füssen stehen können. Allerdings steht den mit grossem Geist begabten Männern für ihre Darstellung ein reicher Inhalt auch ohne wissenschaftliche Anleitung zu Gebote; allein die Kunst bleibt doch hier immer eine zuverlässigere Führerin, als die Natur. Denn ein Ausschütten von Worten nach Art der Dichter ist noch kein begründetes und kunstgemässes Unterscheiden in dem, was man sagt.

Kap. V. (§ 11.) Das Gleiche gilt von der Erkenntniss der Natur, mit der sowohl diese Männer wie die Stoiker sich beschäftigen. Auch geschieht dies nicht blos, wie Epikur meint, aus den zwei Gründen, dass die

---

[204]) Die Kunst des Erfindens *(ars inveniendi)* ist vorzüglich in den *Topica* genannten Schriften behandelt worden, zu denen Aristoteles das erste Beispiel gegeben hat. Sie lehren die Gegenstände einzutheilen und hauptsächlich die mancherlei Beziehungen aufzufinden, nach denen ein Gegenstand aufgefasst werden kann. Dagegen kann durch solche Topik der Inhalt eines seienden Gegenstandes nicht gefunden werden; dies ist nur durch Beobachtung möglich. Indem dies bei den Alten noch nicht die ihm gebührende Bedeutung fand, erklärt es sich, dass man auf jene Topica einen höhern Werth legte, als sie verdienen. Diese Ueberschätzung tritt auch hier bei Cicero in dem Folgenden hervor.

Furcht vor dem Tode und vor der Religion vertrieben werden solle, vielmehr führt die Kenntniss der Gegenstände des Himmels auch zu einer gewissen Bescheidenheit, wenn man die grosse Mässigung der Götter, ihre hohe Ordnung erkennt und aus den Werken und Thaten derselben ihre Seelengrösse ersieht. Dasselbe gilt für die Gerechtigkeit, wenn man das Wesen des höchsten Leiters und Herrn, seine Absichten und seinen Willen erfasst hat. Seine mit der Natur übereinstimmende Vernunft wird von den Philosophen für das wahre und höchste Gesetz erklärt. [205]) (§ 12.) Diese Erklärung der Natur gewährt eine unerschöpfliche Lust in Erforschung der einzelnen Dinge, und schon sie allein gewährt, wenn für die Nothdurft des Lebens gesorgt ist, dem von den Geschäften freien Mann eine anständige und gebildete Beschäftigung. Hieraus erhellt, dass die Stoiker in dieser ganzen Lehre bei den wichtigsten Punkten nur Jenen gefolgt sind; daher erkennen sie das Dasein der Götter an und lassen Alles aus den vier Elementen bestehen. Bei der weitern, allerdings schwierigen Frage, ob es noch ein fünftes Element gebe, aus dem die Vernunft und die Einsicht entstehe, wohin auch die Untersuchung über die Seele und ihre Natur gehört, erklärte Zeno das Feuer für dies Element. [206]) Einiges, aber im Ganzen nur Weniges, trug er dann etwas anders vor; in der Hauptsache stimmte er aber bei, dass die ganze Welt und ihre wichtigsten Theile durch den göttlichen Geist und seine Natur regiert werden. Im Uebrigen ist der Inhalt und die Menge desselben bei den Stoikern hier dürftig, bei jenen aber höchst reichhaltig. (§ 13.) Wie Vieles ist nicht von ihnen

---

[205]) Dies sind mehr Lehren der Stoiker als des Aristoteles. Antiochus hatte sie in seinem System mit aufgenommen, aber in dieser Form passen sie nicht hierher, wo die Philosophie der Stoiker widerlegt werden soll. Cicero mag dies bei dem Excerpiren übersehen haben.

[206]) Die Stoiker kennen nur körperliche Substanzen (σωματα), und deshalb gilt ihnen auch die Seele als körperlich, wofür sie mancherlei Beweise beibrachten; die menschliche Seele wird von ihnen bald als Feuer, bald als Hauch (πνευμα), bald als warmer Hauch (πνευμα ενθερμον) beschrieben.

beschafft und gesammelt worden über die Gattungen, die Entstehung, die Glieder und das Lebensalter der Thiere; wie Vieles über die Erzeugnisse der Erde. Sie haben eine Menge Untersuchungen angestellt über die mannichfachsten Gegenstände, über die Ursachen der Vorgänge in der Natur und über die Gesetze, nach denen sie geschehen, und man kann aus diesem reichen Vorrath den zureichenden und sichern Anhalt für die Erkenntniss der Natur der einzelnen Dinge entnehmen. Deshalb war, so viel ich einsehe, auch kein Grund zur Veränderung des Namens [207]) vorhanden; selbst wenn Zeno nicht in Allem nachfolgte, so ist er doch von dort ausgegangen. Auch den Epikur halte ich nur für einen Anhänger des Demokrit; wenigstens in der Naturwissenschaft. Einzelnes, ja vielleicht auch Mehreres ändert er wohl; allein bei den meisten Dingen sagt er dasselbe und sicherlich bei den wichtigsten, und wenn die Eurigen dasselbe thun, so sind sie doch den Erfindern dafür nicht dankbar genug. [208])

Kap. VI. (§ 14.) Soviel hiervon; jetzt wende ich mich, wenn es Dir Recht ist, zu dem höchsten Gute, was die ganze Philosophie in sich enthält, um zu sehen, was Zeno hier beigebracht hat, und weshalb er von den ersten Urhebern und gleichsam seinen Eltern abgewichen ist. Ich möchte also hier, obgleich Du, mein Cato, dies höchste Gut sorgfältig erklärt und gezeigt hast, was die Stoiker darunter verstehen und wie sie es näher bestimmen, doch auch meinerseits darüber mich auslassen, um wo möglich

---

[207]) Unter dem „Namen“ ist wohl die Bezeichnung der Schule zu verstehen. Die Stoiker behielten den Namen der Peripatetiker nicht bei, sondern nannten sich anfänglich Zenonianer, später Stoiker.

[208]) Da Cato im dritten Buche § 72 und 73 die Dialektik und Physik der Stoiker nur kurz und als Anhang in Bezug auf die Ethik derselben erwähnt, so ist diese breite Einleitung und ausführliche Behandlung der Dialektik und Physik nach der Lehre der Akademie und des Aristoteles nicht an ihrer Stelle. Cicero wird wohl durch die ihm als Unterlage dienende Schrift des Antiochus dazu verleitet worden sein; obwohl sie bei Antiochus, indem dieser die ganze Philosophie darstellen wollte, an ihrem Platze gewesen sein mag.

zu sehen, was Zeno hier Neues geboten hat. [209]) Die Frühern, insbesondere Polemo, hatten am deutlichsten ausgesprochen, dass ein naturgemässes Leben das höchste Gut sei; damit, sagten die Stoiker, werde dreierlei gemeint. Einmal ein Leben mit Anwendung der Kenntniss der Dinge, die sich natürlicherweise zutragen. Dies soll das höchste Gut für Zeno, wie man sagt, gewesen sein, indem er das von Dir genannte naturgemässe Leben so erklärte. (§ 15.) Zweitens bedeute es ein Leben, was alle mittlern Pflichten oder doch die meisten davon einhalte. So aufgefasst, weicht es von dem ersten ab; jenes erste bezeichnet das Rechte, was Du κατορθωμα nanntest und nur von dem Weisen erreicht wird, während dieses zweite die niedern und noch nicht vollkommnen Pflichten befasst, und dies kann auch bei manchem Unweisen vorkommen. Drittens soll das höchste Gut ein Leben bezeichnen, wo man sich aller oder der meisten Dinge erfreut, die der Natur gemäss sind. Ein solches Leben hängt nicht von unserm Handeln ab; es ist erst erreicht, wenn die Tugend geübt und es mit den naturgemässen Dingen versehen ist, die aber nicht in unsrer Macht stehn. — Das höchste Gut in dieser dritten Bedeutung und ein Leben, was dies höchste Gut enthält, ist, weil die Tugend mit ihm verbunden ist, nur bei dem Weisen vorhanden und dieses höchste Gut haben, wie die Stoiker selbst in ihren Schriften anerkannt haben, Xenokrates und Aristoteles aufgestellt. [210]) Von diesen wird die Feststel-

---

[209]) Schon das Bisherige ergiebt, dass es von Cicero hier weniger auf eine sachliche Widerlegung der stoischen Ethik abgesehen ist, als auf den Nachweis, dass sie in den wesentlichen Lehren mit denen der ältern Akademie und der Peripatetiker übereinstimme und deshalb kein Grund für sie vorgelegen habe, sich als eine neue Schule zu constituiren. Eine solche Auffassung lag allerdings im Geiste des Eklektizismus, von dem Antiochus beseelt war; allein es wird sich in Folgendem ergeben, dass diese Ansicht nicht begründet ist. Ueberdem hätte Zeno keine neue Schule zu stiften vermocht, wenn nicht sowohl seine Anhänger wie seine Gegner damals seine Lehre als eine neue angesehn hätten.

[210]) Madwig hat bemerkt, dass diese dreifache Be-

lung des ersten Naturgemässen, womit auch Du begonnen hast, ungefähr mit folgenden Worten gegeben:

Kap. VII. (§ 16.) Jedes Wesen hat den Trieb, sich zu erhalten, unverletzt zu bestehen und sich in seiner Art zu erhalten. Dazu sind nach ihrer Ansicht auch Kunstthätigkeiten erforderlich, welche der Natur zu Hülfe kommen; insbesondere die Kunst des Lebens, welche das von der Natur Gegebene beschützt und das Fehlende erwirbt. Sie haben auch das Wesen des Menschen in Körper und Seele eingetheilt. Da nun beide um ihrer selbst willen begehrenswerth sind, so gilt dies auch von den Tugenden beider, und da sie die Seele in unbegrenztem Lobe über den Körper stellen, so stellten sie auch die Tugenden der Seele über die Güter des Körpers. (§ 17.) Die Weisheit gilt ihnen als die Wächterin und Versorgerin des ganzen Menschen, sie begleitet und unterstützt die Natur. Deshalb ist es die Aufgabe der Weisheit, wenn sie Den schützen solle, der aus Leib und Seele bestehe, auch beides ihm zu erhalten und in beiden zu helfen. Nachdem sie die Sache zunächst so einfach festgestellt haben, führen sie das Weitere mit Scharfsinn aus. Die Lehre über die Güter des Leibes ist nach ihrer Ansicht nicht schwierig; dagegen sind sie genauer in der Untersuchung der Güter der Seele, und sie waren die

---

deutung des naturgemässen Lebens nicht den Stoikern zugehört, sondern wahrscheinlich eine Aufstellung des Antiochus ist, womit er die Uebereinstimmung der stoischen Schule mit den ältern darlegen wollte. Allerdings gehört nur die erste Bedeutung der Lehre der Stoiker zu; und auch in dieser ersten Bedeutung ist das höchste Gut der Stoiker nur mangelhaft ausgedrückt, weil das Wesentliche, die Harmonie und Zusammenstimmung der einzelnen Triebe darin fehlt. Die beiden andern Bedeutungen sind allerdings den Stoikern fremd; die letztere zieht die körperlichen und äusserlichen Güter in das höchste Gut und bildet damit den entschiedenen Gegensatz gegen das höchste Gut, wie es die Stoiker aufstellten; allein der Vorwurf Madwig's trifft deshalb nicht zu, weil hier mit diesen drei Bedeutungen die Stoiker nicht blos ihre eigne Lehre, sondern auch die ihrer Vorgänger darlegen wollten.

Ersten, welche fanden, dass die Keime der Gerechtigkeit in ihnen enthalten seien und welche zuerst von allen Philosophen lehrten, die Natur habe es so eingerichtet, dass das Erzeugte von den Erzeugern geliebt werde und dass die Ehe des Mannes mit der Frau, die der Zeit noch vorhergeht, eine von der Natur eingerichtete Verbindung sei; aus dieser Wurzel entspringe die gegenseitige Liebe der Verwandten. Von diesen Anfängen aus haben sie den Ursprung und die Entwickelung aller Tugenden verfolgt. Auch die Seelengrösse leiteten sie davon her, durch welche man die Schicksalsschläge, da die wichtigsten Dinge in der Gewalt des Weisen stehen, leicht abwehren und ihnen entgegentreten könne. Ein nach den Lehren der alten Philosophen geführtes Leben überwindet leicht die Unbill und den Wechsel des Schicksals. (§ 18.) Auf diesen von der Natur gegebenen Grundlagen entwickeln sich gewisse Erweiterungen in den Gütern, die zunächst aus der Betrachtung verborgener Dinge hervorgehen, da der Seele die Liebe zum Wissen angeboren ist, woraus denn auch die Neigung folgt, die Gründe der Dinge aufzusuchen und sie zu erörtern. Ferner geht diese Erweiterung in den Gütern daraus hervor, dass der Mensch das einzige Geschöpf ist, was der Scham und Sittsamkeit fähig ist, was das Zusammenleben und die Gesellschaft der Menschen sucht und überall darauf achtet, dass es weder in seinen Handlungen noch Worten den Anstand und die Sittsamkeit verletze. Aus diesen Anfängen und erwähnten Keimen, welche von der Natur gelegt sind, hat sich die Mässigkeit, die Bescheidenheit, die Gerechtigkeit und alles sittliche Handeln zur Vollkommenheit entwickelt und abgeschlossen. [211])

---

[211]) Diese Darstellung der Lehre der alten Akademie und der Peripatetiker in Kap. 7 ist so dürftig und kurz gehalten, dass ihre Erläuterung über die Grenzen der vorliegenden Schrift hinausgehen würde. Die Darstellung ist aber auch vielfach unrichtig, da Aristoteles die Ethik nicht auf die Naturtriebe, sondern auf die Vernunft, als das dem Menschen Eigenthümliche, gründet und die Triebe später nur zur Entwickelung der einzelnen Tugenden heranzieht, während hier nur von den Trieben ausgegan-

Kap. VIII. (§ 19.) Hiermit hast Du, mein Cato, sagte ich, einen Abriss der Lehre jener Philosophen, von denen ich gesprochen habe; und nun möchte ich wissen, weshalb Zeno von dieser alten Lehre abgefallen ist und was er nicht davon gebilligt hat. Haben sie denn nicht anerkannt, dass alle Naturen sich zu erhalten streben und dass jedes Wesen für sich selbst sorgt, um sich in seiner Art gesund und unverletzt zu erhalten? Haben sie denn nicht auch anerkannt, dass das Ziel aller Künste und Wissenschaften in dem, was die Natur am meisten aufsucht, bestehe und dass dies auch von der Kunst des ganzen Lebens gelte; und haben sie nicht auch anerkannt, dass wir aus Leib und Seele bestehen und dass diese und ihre Tugenden um ihrer selbst willen zu nehmen seien. Oder hat es Zeno missfallen, dass den Tugenden der Seele ein so grosser Vorzug gegeben worden ist? Oder haben ihm ihre Aussprüche über die Klugheit, die Erkenntniss der Dinge, über die Verbindungen des menschlichen Geschlechts, so wie über die Mässigkeit, Bescheidenheit, über die Seelengrösse und die Sittlichkeit überhaupt missfallen? Die Stoiker werden eingestehen müssen, dass all diese Lehren vortrefflich sind und dass Zeno deshalb keinen Grund gehabt, sich zu trennen. (§ 20.) Sie werden wahrscheinlich sagen, dass andere grosse Irrthümer bei den Alten bestehen, welche Zeno bei seiner Begierde nach Wahrheit nicht habe ertragen können. So sei es ganz verkehrt, unzulässig und thöricht gewesen, die gute Gesundheit, die Freiheit von allem Schmerz, die Unversehrtheit der äussern Sinne zu den Gütern zu rechnen, statt zu sagen, dass zwischen diesen Dingen und ihren Gegentheilen kein Unterschied stattfinde. Alles was jene Alten für Güter erklärt hätten, seien blos vorzuziehende Dinge, aber keine Güter. Ebenso sei es thöricht, ausgezeichnete körperliche Eigenschaften zu dem zu rechnen, was um seiner selbst willen zu suchen sei; man könne sie wohl hinnehmen, aber nicht aufsuchen, und ebenso sei gegen das Leben, was nur in der einen Tugend bestehe, das Leben, was auch an den übrigen naturgemässen Dingen Ueberfluss habe, nicht zu

---

gen wird, und der Vernunft (λογος) keiner Erwähnung geschieht.

suchen, sondern nur anzunehmen. Denn die Tugend allein bewirke schon ein so glückliches Leben, dass es nicht glücklicher werden könne. Dennoch solle aber den Weisen, obgleich sie die Glücklichsten sind, noch Manches fehlen, und deshalb suchten sie sich gegen Schmerzen, Krankheiten und Hinfälligkeit zu schützen. [212])

Kap. IX. (§ 21.) O! welche grosse Geisteskraft und welcher gerechte Grund zur Aufstellung einer neuen Lehre! Aber weiter! Es folgt nun, was Du so geschickt zusammengefasst hast, dass alle Unwissenheit, Ungerechtigkeit und ähnliche Laster einander gleich stünden, und dass Die, welche durch ihre Natur und durch Lehre schon der Tugend sich sehr genähert hätten, dennoch vor deren völliger Gewinnung höchst elend seien und dass zwischen deren Leben und dem der gottlosesten Menschen kein Unterschied bestehe; so dass Plato, jener grosse Mann, wenn er nicht weise gewesen wäre, weder besser noch glücklicher als der schlechteste Mensch gelebt haben würde. Dies ist also des Zeno Berichtigung und Verbesserung der alten Philosophie. Aber sie kann weder in der Stadt, noch bei den Gerichten, noch in der Rathsversammlung zugelassen werden; denn wie könnte man ein Gerede ertragen, wo der Sprecher sich öffentlich für den Lehrer eines ernsten und weisen Lebens erklärt, aber dabei nur die Worte ändert, während er denkt und empfindet wie alle Andern, und wo er den Dingen dieselbe Natur zuspricht und nur ihnen andere Namen giebt, an den Ansichten selbst nichts ändert, aber die Worte verändert. (§ 22.) Soll hiernach der Vertheidiger eines Angeklagten in seiner Schlussrede behaupten, die Ver-

---

[212]) Erst hiermit beginnt die Widerlegung der stoischen Lehre. Der erste Angriff richtet sich, wie zu erwarten stand, gegen den Hauptsatz, dass das Gut nur in dem sittlichen Leben bestehe und dass alle andern Glücksgüter das Glück des Weisen nicht erhöhen können, obwohl er, wenn sie ihm geboten werden, dieselben nicht abweisen werde. Es ist diese Gewaltsamkeit in dem Begriffe des Glückes und diese Inkonsequenz in der Aufstellung der vorzuziehenden Dinge neben den Gütern, welche hier und in dem Folgenden als Mängel der stoischen Lehre dargelegt werden.

bannung und die Einziehung aller Güter sei kein Uebel, und man könne dergleichen wohl ablehnen, aber dürfe dergleichen nicht fliehen? Soll er behaupten, der Richter dürfe nicht mitleidig sein? Und soll man etwa, wenn Hannibal vor die Thore gerückt wäre und seinen Speer gegen die Mauern geworfen hätte, vor dem Volke erklären, die Gefangenschaft, der Verkauf in die Sklaverei, der Tod, der Untergang des Vaterlandes sei kein Uebel? Hätte der Senat, als er dem Scipio Africanus den Triumph zuerkannte, dessen Tugend und Glück als Grund anführen dürfen, wenn die Tugend und die Tapferkeit in Wahrheit nur von dem Weisen ausgesagt werden kann? Was ist dies also für eine Philosophie, die auf dem Markte wie alle Andern spricht, aber in ihren Büchern ihre eigne Sprache redet? Zumal mit diesen neuen Worten doch nur die alten Dinge bezeichnet werden und es trotz der Neuerung doch bei dem Alten bleibt. (§ 23.) Was will es sagen, ob Du den Reichthum, die Macht, die Gesundheit Güter oder blos Vorgezogenes nennest, da Der, welcher sie Güter nennt, sie doch nicht höher stellt, als Der, welcher sie Vorgezogenes nennet? Deshalb hat Panätius [213]), jener unabhängige und ernste Mann, der würdige Freund und Genosse des Scipio und Lälius, in seiner an Q. Tubero [214]) gerichteten Schrift über Ertragung des Schmerzes nirgends behauptet, dass der Schmerz kein Uebel sei, obgleich dies, wenn er es hätte beweisen können, die Hauptsache gewesen sein würde; sondern er hat nur die Natur des Schmerzes und seine Beschaffenheit erörtert und gezeigt, wie viel Fremdes darin enthalten sei, und die Mittel, um den Schmerz zu ertragen, dargelegt. Da er ein Stoiker war, so scheint mir durch dessen Ausspruch die Rohheit ihrer Ausdrücke verurtheilt zu sein. [215])

---

213) Panätius aus Rhodus, um 200 vor Chr., gehörte zu den Stoikern, war aber in seinen Schriften schon vielfach von der Strenge der alten Stoiker abgewichen.

214) Quintus Tubero war der Schwestersohn des jüngern Scipio Africanus, 133 vor Chr. Volkstribun und Gegner des Tiberius Gracchus. Er war ein Anhänger der stoischen Philosophie. Wegen Lälius sehe man Erl. 65b (II. § 24.).

215) Diese aus der öffentlichen Meinung und der Ge-

Kap. X. (§ 24.) Um indess Deinen Anführungen, mein Cato, näher zu treten und schärfer auf die Sache einzugehen, so wollen wir das von Dir eben Gesagte mit dem vergleichen, was ich über das Deinige stelle. Das, was Ihr mit den Alten gemein habt, wollen wir als zugestanden annehmen und, wenn es Dir recht ist, nur die Punkte erörtern, wo Ihr abweicht. — Ich bin ganz damit einverstanden, sagte er, dass diese Punkte schärfer und eindringender verhandelt werden; denn das, was Du bisher gesagt, ist zwar gemeinverständlich; ich möchte aber von Dir auch Scharfsinnigeres hören. — Du von mir? sagte ich; indess will ich es versuchen, und wenn mir nicht viel davon beifallen sollte, so werde ich auch das Gemeinverständliche nicht von mir weisen. (§ 25.) Ich stelle zunächst den Satz auf, dass ein Jeder für sich selbst sorgt und von der Natur vor Allem den Trieb empfangen hat, sich selbst zu erhalten. Bis hier sind wir einverstanden; es folgt nun, dass wir untersuchen, wer wir selbst sind, um uns so, wie wir sein sollen, zu erhalten. Wir sind nun Menschen und bestehen aus Leib und Seele, welche ihre besondere Beschaffenheit haben, und wir müssen, wie der erste natürliche Trieb verlangt, beides lieben und aus ihnen das höchste Gut und Uebel ableiten. Sind diese Hauptsätze richtig, so muss das

---

sinnung der Bürger hergenommenen Einwendungen gegen die Lehre der Stoiker würden schlagend sein, wenn Cicero zuvor dargethan hätte, dass die wahre Sittlichkeit aus dem Volke, als Einheit und Ganzes (Autorität), ihren Ursprung nimmt, so dass die in einem Volke herrschende Sittlichkeit auch damit als die wahre anerkannt werden müsse, wie dies von der realistischen Philosophie geschieht. Allein von solcher Grundlage ist Cicero weit entfernt und deshalb können auch diese Gründe gegen die Stoiker nichts beweisen; vielmehr bestätigen sie nur die Behauptung der Stoiker, dass die Menge aus Thoren besteht, welche über die Güter und die Natur des Sittlichen nur verkehrte Ansichten haben. Auf diese Weise kann die Lehre der Stoiker nie widerlegt werden; obgleich diese in das Oratorische abschweifende Manier allerdings der Sinnesweise eines philosophischen Dilettanten wie Cicero ganz entspricht.

höchste Gut so bestimmt werden, dass es in der Erlangung der meisten und grössten naturgemässen Dinge besteht. Dieses Ziel haben die Alten festgehalten; ich habe es mit mehr Worten ausgedrückt; Jene haben es kurz das naturgemässe Leben genannt und darin das höchste Gut gesetzt. — [216])

Kap. XI. Aber nun zeige mir, wie die Stoiker oder vielmehr Du, (denn wer könnte es wohl besser als Du?)

---

[216]) Das naturgemässe Leben ist ein Begriff, der bei Aristoteles nicht als erster auftritt, wie schon in Erl. 211 bemerkt worden ist. Diese Richtung gehört mehr seinen Schülern an. An sich leidet diese Grundlage an demselben Fehler, wie bei den Stoikern. Man kommt von den Trieben aus wohl zum Glück und zur Klugheit, aber nicht zur Sittlichkeit, bei welcher nicht gehandelt wird aus Motiven der Lust und des Nutzens oder zur Befriedigung der natürlichen Triebe, sondern aus Achtung vor dem Gesetzgeber und mittelbar vor seinem Gesetz. Nimmt man aber einmal jene Grundlage, so ist der von den Peripatetikern aufgestellte weitere Begriff des höchsten Guts offenbar richtiger als der der Stoiker. Die Stoiker fühlten instinktiv, dass das Sittliche etwas von der Lust und den auf sie abzielenden Trieben Verschiedenes sei; anstatt aber in Folge dessen den Begriff des höchsten Guts und die Triebe als Grundlage ganz zu verwerfen, wussten sie sich nicht anders zu helfen, als den Begriff des Guts selbst in das Sittliche zu verkehren. Sie trafen damit das Richtigere gegen die Peripatetiker, aber freilich in einer mangelhaften Form; denn das Gut und das Glück lassen sich nur mit der höchsten Gewaltsamkeit in das Sittliche umwandeln. Auch blieb ihnen dabei die Schwierigkeit ungelöst, woher dieses Sittliche (ορθος λογος) seinen Inhalt empfängt. Um diesen zu gewinnen, mussten sie wieder auf die Triebe zurückgehen und so in einen neuen Widerspruch sich verwickeln, da diese *prima naturae* nur auf die Lust zielen, zu der auch die Erhaltung des Lebens gehört. Indem sie dann den Selbstmord im Fall eines Uebermaasses des Naturwidrigen gestatteten, geriethen sie in eine neue Inkonsequenz, denn wenn die Erhaltung seiner selbst die Grundlage aller Ethik ist, so darf diese Grundlage nie vernichtet

obgleich sie von diesen selbigen Grundlagen ausgegangen sind, dahin gelangen, dass das sittliche Leben, d. h. ein tugendhaftes oder naturgemässes Leben, das höchste Gut sein soll, und wie und wo Ihr plötzlich den Leib und Alles, was zwar naturgemäss ist, aber nicht in unsrer Macht steht, ja sogar die Pflichten habt fallen lassen. Ich frage also, wie ist es gekommen, dass so Vieles von der Natur Empfohlenes plötzlich von der Weisheit im Stich gelassen worden ist? (§ 27.) Selbst wenn man nicht nach dem höchsten Gut für den Menschen suchte, sondern für ein Wesen, was nur ein Geist ohne Körper wäre (es mag diese Annahme erlaubt sein, um die Wahrheit um so leichter zu entdecken), so würde selbst für diesen Geist Euer Ziel nicht gelten. Er würde nach Gesundheit und Schmerzlosigkeit verlangen und die Erhaltung seiner und die Bewahrung alles Dessen begehren und ein naturgemässes Leben sich als Höchstes setzen, d. h. ein Leben, wobei man alles Naturgemässe oder das Meiste und Bedeutendste davon besitzt. (§ 28.) Denn man mag sich ein lebendes Wesen denken, wie man will, selbst wenn es ohne Körper angenommen wird, so muss es doch in seiner Seele Aehnliches haben, wie in dem Körper, und deshalb kann das höchste Gut in keiner andern Weise gebildet werden, als es von mir geschehen ist. Chrysipp sagt bei Darlegung des Unterschieds unter den Geschöpfen, dass Manche durch ihren Körper, Andere durch ihren Geist sich hervorthun; Manche wären auch stark in Beiden, und hiernach erörtert er das jeder dieser Gattungen entsprechende höchste Gut. Den Menschen hat er in die Klasse der durch Geist hervorragenden Geschöpfe gestellt und er bestimmt als dessen höchstes Gut nicht etwa ein geistiges Hervorragen, sondern einen Zustand, als wenn er weiter nichts als Geist wäre.

---

werden und der Mensch darf nicht zum Herrn über diese *prima naturae* erhoben werden; denn dann ist er auch Herr über das daraus abgeleitete Sittliche, d. h. ihr System fällt in eine Klugheitslehre mit dem Nutzen als Ziel zurück, wo allerdings der Mensch sagen kann: Ich bin Herr über meine Lust und mein Leben.

Kap. XII. Nur unter der einen Bedingung könnte man das höchste Gut in die Tugend allein setzen, wenn nämlich ein Wesen nur ein Geist ohne Körper wäre und zwar so, dass dieser Geist nichts Naturgemässes an sich hätte, also z. B. keine Gesundheit. (§ 29.) Ein solches Wesen kann man sich aber nicht einmal näher vorstellen, ohne in Widersprüche zu gerathen. — Wenn Chrysipp sagt, dass Manches verdunkelt und nicht bemerkt werde, wenn es sehr klein sei, so trete ich dem bei, namentlich wenn Epikur in Bezug auf die Lust sagt, dass sehr schwache Lustgefühle oft verdeckt und verhüllt werden; aber in diese Klasse gehören nicht die bedeutenderen Annehmlichkeiten des Körpers, die oft lange Zeit anhalten und deren es eine grosse Anzahl giebt. Also kann nur bei solchen Lustgefühlen, die wegen ihrer Schwäche nicht hervortreten, es häufiger vorkommen, dass es uns geständlich gleich ist, ob sie da sind oder nicht; so ist in Deinen Beispielen es gleichgültig, ob noch eine Laterne zu dem Sonnenschein hinzukommt, oder ein Pfennig zu den Schätzen des Crösus. (§ 30.) Wo aber eine solche Abschwächung nicht eintritt, da kann doch das betreffende Gefühl schwach sein, ohne dass es uns gleichgültig wird. So ist es für Den, der zehn Jahre angenehm gelebt hat, erheblich, ob dieses Leben noch einen Monat länger dauert; es ist dieser Zusatz des Angenehmen von Gewicht, also ein Gut; aber deshalb wird, wenn dieser Zusatz nicht eintritt, das glückliche Leben nicht sofort vernichtet. Damit haben nun die Güter des Körpers grosse Aehnlichkeit; bei ihnen kann eine Vermehrung stattfinden, um welche man sich müht. Deshalb möchte ich es beinah für einen Scherz halten, wenn die Stoiker sagen, dass, im Fall zu dem tugendhaft geführten Leben noch ein Salbenfläschchen oder eine Badestriegel hinzukomme, der Weise ein Leben mit diesem Zusatz wohl lieber nehmen werde, allein glücklicher werde er dadurch nicht. (§ 31.) Passt denn dieses Gleichniss? Verdient es nicht mehr Gelächter als Widerlegung? Mag ein Salbenfläschchen sein oder nicht, so wird man mit Recht ausgelacht, wenn man darum sich müht! Aber wenn Jemand die Schwere der Glieder oder die Pein von Schmerzen damit vertreibt, so verdient er grossen Dank, und wenn ein Weiser von dem Tyrannen gezwungen wird, zur Folter

oder an die Pferdemaschine zu gehen, so hat er nicht die Miene, als wenn er ein Salbenfläschchen verloren hätte, sondern die eines Mannes, der einem grossen und schweren Kampf entgegen geht, den er mit seinem Hauptgegner, dem Schmerz, auszufechten hat. Er hält sich dann alle Gründe für ein tapferes und geduldiges Ausharren vor, mit deren Hülfe er diesen schweren und, wie gesagt, grossen Kampf, beginnen soll. Auch handelt es sich nicht darum, ob etwas seiner Kleinheit wegen zurücktritt oder verschwindet, sondern um Dinge, die mitgezählt werden müssen und die Summe voll machen. In einem schwelgerischen Leben verschwindet die einzelne Lust gegen die vielen andern; aber wenn jene auch nur klein ist, so bildet sie doch einen Theil des Lebens, dessen Wesen in die Lust gesetzt worden ist. Auch das einzelne Geldstück verschwindet in den Schätzen des Crösus, aber es ist doch ein Theil davon. Deshalb mögen immer die einzelnen Dinge, die man das Naturgemässe nennt, in einem glücklichen Leben nicht hervortreten, so bleiben sie doch immer Theile des glücklichen Lebens.

Kap. XIII. (§ 32.) Wenn also, wie wir eingestehen müssen, ein natürliches Begehren nach den naturgemässen Dingen besteht, so muss man all diese Dinge gleichsam in eine Summe zusammenrechnen. Erst wenn dies geschehen ist, mag man gemächlich über die Grösse der Dinge und ihre Vortrefflichkeit verhandeln und ermitteln, wie viel ein jedes zum glücklichen Leben beiträgt, und mag dies selbst auf jene Verdunkelungen ausdehnen, welche einzelne Dinge wegen ihrer Kleinheit erleiden, so dass sie kaum oder gar nicht bemerkt werden. [217]) Und

---

[217]) Diese Ausführungen von Kap. XI. ab bis hierher richten sich gegen den bereits in Erl. 216 angedeuteten schwachen Punkt in dem Begriffe des von den Stoikern aufgestellten höchsten Gutes. Indess können die Stoiker darauf antworten, dass sie diesen Angriffen durch ihre Unterscheidung der vorzuziehenden und zu verwerfenden Dinge (προηγμενα) bereits begegnet haben. Sie bestreiten also nicht diese Unterschiede in den Dingen; allein sie können all diese Dinge mit ihrem Mehr oder Weniger des Angenehmen nicht zu dem höchsten Gute, d. h. zu dem Sittlichen rechnen. Damit fällt dieser An-

wie steht es mit dem, worüber keine Meinungsverschiedenheit herrscht? Denn Niemand wird bestreiten, dass bei allen Naturen das, worauf Alles bezogen wird, ein Aehnliches ist, und zwar das Höchste von allem Begehrenswerthen. Denn jede Natur liebt sich selbst; keine lässt sich, oder einen Theil seiner, oder den Zustand und die Kraft, oder die Bewegung und den Zustand eines seiner Theile oder der naturgemässen Dinge im Stich. Welche Natur hätte wohl auf ihre Grundeinrichtung keine Rücksicht genommen? Und giebt es eine, die dieses ihr Wesen nicht vom Anfang bis zum Ende bewahrt? (§ 33.) Wie sollte daher die menschliche Natur die einzige sein, die sich selbst, d. h. den Menschen, verliesse, seines Körpers vergässe und das höchste Gut nicht in den ganzen Menschen, sondern nur in einen Theil desselben verlegte? Wie wird man es da erreichen, dass für alle Naturen das höchste Gut, um das es sich handelt, das Gleiche sei, was doch die Stoiker selbst wollen und bei Allen feststeht? Es wäre dies nur dann der Fall, wenn auch bei den übrigen Naturen nur das Vorzüglichste in jeder auch das Höchste für jede wäre, wie die Stoiker das höchste Gut bestimmt haben. (§ 34.) Was zögerst Du somit, die Gesetze der Natur zu ändern? Wozu sagst Du, jedes Geschöpf sei von seiner Geburt ab bestrebt, sich zu lieben und mit seiner Erhaltung beschäftiget? weshalb sagst Du nicht vielmehr, jedes Geschöpf sei mit dem, was das Beste in ihm ist, beschäftiget und sorge für dessen Erhaltung allein, und ebenso thäten auch die andern Geschöpfe nichts, als das zu erhalten, was in jedem das Beste ist? [218]) Wie kann es

---

griff und es bleibt nur der Vorwurf, dass die Stoiker auch das Begehren nach diesen angenehmen Dingen nicht anerkennen wollen, sondern dass sie nur zugestehn, der Weise werde sie annehmen, wenn sie sich ihm bieten, aber nicht nach ihnen verlangen. Aber auch hier muss man festhalten, dass sie diesen Zustand der Apathie nur als die höchste Vollkommenheit bei den Weisen hinstellen, aber nicht als den natürlichen Zustand bei allen Menschen behaupten.

[218]) Hier trifft der Angriff den Kernpunkt des Streites. Indem die Stoiker von den ersten Naturtrieben, die bei

aber ein Bestes geben, wo kein Gutes weiter besteht? Wenn aber auch noch Anderes zu erstreben ist, weshalb wird das höchste Ziel nicht als das bestimmt, was alle diese Dinge befasst, oder die meisten und besten? So wie Phidias selbstständig eine Bildsäule beginnen und vollenden kann, aber auch eine von einem Andern begonnene Bildsäule übernehmen und vollenden kann, so verhält es sich auch mit der Weisheit; denn sie hat nicht selbst den Menschen gemacht, sondern hat den angefangenen von der Natur übernommen. Auf diese blickend hat sie das von dieser begonnene Werk, gleich einer Bildsäule, zu vollenden. (§ 35.) Wie hat nun die Natur den Menschen begonnen? Und was ist die Aufgabe und die Arbeit der Weisheit? Was hat sie zu beenden und zu vollenden? Wenn nur eine gewisse Bewegung des Geistes zu vollenden ist, d. h. die Vernunft, so muss für Den, der dies annimmt, das tugendhafte Handeln als das Höchste gelten; denn die Tugend ist die Vollendung der Vernunft. Wenn aber die Vollendung nur auf den Körper zu richten ist, so ist das Höchste die Gesundheit, die Schmerzlosigkeit, die Schönheit u. s. w. Jetzt handelt es sich aber um das höchste Gut des Menschen.

Kap. XIV. (§ 36.) Weshalb zögern wir also, in seiner ganzen Natur Das zu finden, was als Ziel gelten

---

allen Menschen dieselben sind, ausgehn und das höchste Gut darauf stützen, dieses aber auf das Sittliche beschränken, gerathen sie allerdings in die Unwahrheit, dass sie die Triebe nach der Lust und dem Angenehmen ganz verleugnen müssen, obgleich diese Triebe nach der Lust ebenso ursprünglich und naturgemäss sind, wie ihre *prima naturae*. Der Fehler der Stoiker liegt weniger in der Aufstellung des Sittlichen als dessen, was allein zu erstreben ist, als in der Art, wie sie diesen Satz begründen. Aus den ersten Naturtrieben kann dies nicht abgeleitet werden, wie Cicero richtig geltend macht. Daraus kommt dann die zweite Inkonsequenz, dass sie die Triebe nach dem Angenehmen später doch zulassen müssen, aber verstümmelt, als die προηγμενα, die man nur wählen oder annehmen, aber nicht begehren dürfe. Die tiefere Wahrheit, welche in dieser Trennung des Angenehmen von dem Sittlichen liegt, wird in Erl. 219 dargelegt werden.

soll? Denn Alle sind einverstanden, dass die Aufgabe und das Amt der Weisheit in der Pflege des Menschen besteht; aber Einige (damit Du nicht denkst, ich spreche blos gegen die Stoiker) stellen Ansichten auf, wonach das höchste Gut in Etwas ausserhalb der Macht des Menschen verlegt wird, als wenn es sich um ein Ding ohne Seele handelte; Andere richten, als wenn der Mensch keinen Körper hätte, ihr Augenmerk nur auf die Seele, obgleich doch die Seele selbst kein solches leeres Etwas ist (ich weiss nicht, was, denn es ist mir unverständlich), sondern eine Art Körper ist, weshalb auch die Seele mit der Tugend allein nicht zufrieden ist, sondern noch die Freiheit von Schmerzen verlangt. Die Vertreter dieser beiden Ansichten gleichen Einem, der die linke Seite des Körpers vernachlässigt und nur die rechte beschützt; oder sie lassen sich, wie Herillus, das Erkenntnissvermögen der Seele angelegen sein, vernachlässigen aber ihr Handeln. Sie lassen Alle Vieles bei Seite und suchen nur Eines hervor, was sie eifrig verfolgen, als wenn ihre Lehre beschnitten worden wäre. Vielmehr kann nur die Ansicht Derer für vollständig und vollendet gelten, welche bei Ermittelung des höchsten Gutes für den Menschen keinen Theil, weder in seiner Seele noch in seinem Körper ohne Fürsorge gelassen haben. [219]) (§ 37.) Ihr, mein

[219]) Wenn es sich blos um die Beweggründe des menschlichen Handelns fragt, so steht allerdings Aristoteles der Wahrheit näher als die Stoiker, indem er zwei Arten von Trieben in dem Menschen anerkennt, Triebe auf die Erhaltung und das Wohlsein, und Triebe auf Verwirklichung des Sittlichen, während die Stoiker die erstern von ihrem höchsten Gut ausschliessen. Allein Aristoteles fehlt, dass er die Ziele beider Arten von Trieben in einander mischte und zu einem höchsten Gute verknüpfte. Dabei musste unfehlbar die Hoheit des Sittlichen und seine Unvereinbarkeit mit Motiven der Lust verloren gehen, oder sie konnte nur äusserlich und ungenügend damit erreicht werden, dass dem Sittlichen der Vorrang gebühre. Den Stoikern, welche die Unvereinbarkeit beider Motive fühlten, die in dem höchsten Gute des Aristoteles gesetzt waren, konnten deshalb sich mit diesem blossen Vorzug des Sittlichen nicht begnü-

Cato, habt, weil die Tugend, wie Alle einverstanden sind, die oberste und ausgezeichnetste Stelle bei dem Menschen einnimmt, und weil die Weisen für vollendet und vollkommen gelten, die Schärfe unsres Geistes durch den Glanz der Tugend verdunkelt. Bei jedem Geschöpf giebt es ein Höchstes und Bestes, wie bei den Pferden und Hunden; allein trotzdem wollen sie auch vom Schmerze frei und gesund sein. Ebenso wird auch bei dem Menschen seine Vollkommenheit in dem, was das Beste an ihm ist, nämlich in der Tugend, am meisten gelobt. Daher scheint Ihr mir den Weg der Natur und ihre Entwickelung nicht gehörig zu beachten. Wenn sie bei dem Getreide den Halm, nachdem das Korn gereift ist, verlässt und nicht weiter beachtet, so thut sie doch nicht das Gleiche bei dem Menschen, nachdem sie ihn zu dem Gebrauch der Vernunft geleitet hat. Das Neue tritt bei ihm immer nur in der Weise hinzu, dass das Frühere, was sie gewährt hat, nicht aufgegeben wird. (§ 38.) So fügt sie den Sinnen später die Vernunft bei, aber wenn dies geschehen ist, verlässt sie die Sinne nicht. Wenn z. B. der Weinbau, dem es obliegt, den Weinstock in allen seinen Theilen aufs Beste herzustellen und zu erhalten, wenn man also sich vorstellte (da auch uns eine Erdichtung, wie Euch, zur Belehrung gestattet sein wird), dass dieser Weinbau in dem Weinstock selbst enthalten wäre, so wird er, ebenso wie vorher, für Alles sorgen, was zur Entwickelung des Weinstocks nöthig ist; aber

---

gen, sondern hielten, wie später Kant, beide Motive für völlig unvereinbar. Deshalb mussten sie die Lust aus ihrem höchsten Gute entfernen, und deshalb geben sie den nicht zu dem Sittlichen gehörenden Dingen auch einen besondern Namen in den προηγμενα. Dies war unzweifelhaft ein Fortschritt über Aristoteles hinaus; ihr Fehler war nur der, dass sie den Begriff des höchsten Guts mit aufnahmen, und dass sie ihre Lehre falsch, nämlich aus den Trieben, zu begründen suchten. Hätten sie auch hier von Aristoteles sich frei machen können, so wäre alles Unnatürliche ihrer Lehre verschwunden und sie hätten eine Moral aufstellen können, die auch von dem gewöhnlichen Menschen und nicht blos von dem Weisen verwirklicht werden konnte.

er wird sich selbst über alle Theile des Weinstocks stellen und sich selbst für das Beste in demselben halten; ebenso werden die Sinne, wenn sie der menschlichen Natur hinzutreten, zwar diese, aber auch sich selbst beschützen, und wenn die Vernunft dann noch hinzugetreten ist, so wird ihr eine solche Herrschaft eingeräumt werden, dass alle ersten Triebe der Natur ihrem Schutze untergeben werden. (§ 39.) Sie wird also von deren Pflege nicht ablassen, wenn sie als die Vorgesetzte das ganze Leben leiten soll. Ich kann mich deshalb über die Widersprüche Derer nicht genug verwundern, die das eine Mal anerkennen, dass die Triebe, welche sie ὁρμη nennen, ferner die Pflichten und die Tugenden selbst zu dem Naturgemässen gehören, aber dann bei Aufsuchung des höchsten Guts dies Alles überspringen und uns zwei Aufgaben statt einer setzen; Einiges soll man annehmen, Anderes begehren, während sie vielmehr Beides in ein Ziel hätten zusammenfassen sollen. [220])

Kap. XV. (§ 40.) Ihr sagt indess, dass die Tugend nicht fest begründet werden könne, wenn das ausserhalb der Tugend Liegende auch zum glücklichen Leben gehören solle. Allein dies ist durchaus verkehrt; man kann die Tugend nicht einführen, wenn nicht Alles, was sie erwählen und was sie verwerfen soll, auf ein Höchstes bezogen wird. Wollten wir uns selbst ganz vernachlässigen, so würden wir in die Fehler und Laster des Aristo verfallen [221]) und vergessen, welche Grundsätze wir selbst für die Tugend aufgestellt haben; wollten wir aber diese Dinge zwar nicht vernachlässigen, aber doch

---

[220]) Allerdings enthält die Ableitung des höchsten Gutes aus den Trieben bei den Stoikern einen Widerspruch; aber ihre Aufstellung einer scharfen Scheidewand zwischen dem Sittlichen und dem blos Nützlichen und Angenehmen, ist, wie in Erl. 219 dargelegt worden, ein grosser Fortschritt, der in der spätern Philosophie leider ganz in Vergessenheit gerieth und erst von Kant in seiner ganzen Schärfe wieder hervorgehoben worden ist.

[221]) Dieser wollte nämlich in den ausserhalb des Sittlichen liegenden Dingen keinen Unterschied, also keine προηγμενα anerkennen, sondern ihm galt alles Andere als ein ἀδιαφορον im strengsten Sinne. Man sehe Erl. 139.

nicht zu dem Höchsten mit rechnen, so würden wir so ziemlich der Leichtfertigkeit Herill's uns nähern, und wir hätten dann die Einrichtung für zwei Leben zu treffen. Herill stellt nämlich zweierlei höchste Güter auf; wäre dies richtig, so hätten sie vereinigt werden müssen; jetzt werden sie aber getrennt hingestellt; eines oder das andere, was durchaus verkehrt ist.[222] (§ 41.) Deshalb verhält es sich umgekehrt und die Tugend kann nicht begründet werden, wenn sie nicht die ersten Triebe der Natur als zum Höchsten mit gehörig festhält. Man sucht nach einer Tugend, welche die Natur nicht verlässt, sondern sie beschützt; aber die Eure schützt nur einen Theil und vernachlässigt das Uebrige. Die menschliche Natur würde, wenn sie sprechen könnte, sagen, dass ihre ersten gleichsam Griffe im Begehren auf Erhaltung dessen gerichtet gewesen, womit sie auf die Welt gekommen sei.[223]

---

[222] Herill von Karthago stellt die Erkenntniss (ἐπιστημη) als das höchste Gut auf; allein daneben erkannte er noch ein untergeordnetes Ziel (ὑποτελος) in den Glücksgütern; jenes soll für die Weisen, dieses für die Unweisen gelten. Daraus macht hier Cicero zwei höchste Güter, was wohl nicht die Meinung des Herill gewesen ist.

[223] Hier kommt Cicero auf einen andern wichtigen Punkt, den er aber nicht scharf genug fasst. Das Sittliche und die Tugend verliert nämlich ihren ganzen Inhalt, wenn sie die Triebe des Menschen verleugnet. Die Sittlichkeit hat ein anderes Motiv; allein der Inhalt ihres Handelns bewegt sich in denselben Richtungen, wie die natürlichen Triebe; sie giebt den einzelnen Trieben nur ihr Maass, ihre Grenze und stellt so die Harmonie zwischen denselben her, welche die Stoiker selbst als das Wesen des Sittlichen erklärt haben. (Erl. 143.) Allein in der Entwickelung der stoischen Lehre vergass man allmählich immer mehr diesen Zusammenhang, und das ewige Gerede von der Tugend liess zuletzt dieselbe auch in ihrem Inhalte als etwas ganz Besonderes erscheinen, was auch darin, und nicht blos in dem Motiv von den Trieben verschieden sei. Damit war natürlich die Tugend zu einem Hirngespinst gemacht, denn eine Harmonie kann nicht bestehen ohne Dinge, die harmoniren sollen. Dieser Gedanke leuchtet aus Cicero's Darstellung hindurch, aber

Indess habe ich noch nicht erklärt, was die Natur am meisten verlangt, und ich will es deshalb nachholen. Es ist offenbar nichts Anderes, als dass kein Theil der Natur vernachlässigt werde. Besteht sie nun blos aus Vernunft, so mag das höchste Gut lediglich in der Tugend bestehn; gehört aber auch ein Leib dazu, sollte da wohl die Entwickelung der Natur dahin führen, dass man das vernachlässigt, was man vor dieser Entwickelung besass? Wäre dann das naturgemässe Leben nicht vielmehr ein Abweichen von der Natur? (§ 42.) So wie einige Philosophen, die von den Sinnen ausgehend später Grösseres und Göttlicheres geschaut haben und dann die Sinne verlassen haben, so verfahren auch Die, welche, von dem Begehren nach den Dingen ausgehend, dann die Schönheit der Tugend erblickt haben; sie werfen alles ausser der Tugend Gesehene bei Seite und vergessen, dass jede Natur in ihrem Begehren sich so entwickelt, dass sie von den Anfängen zu den Zielen fortgeht und sie übersehen, dass sie diesen schönen und bewundernswerthen Dingen die Grundlage entziehen.

Kap. XVI. (§ 43.) Mir scheinen daher Alle sich geirrt zu haben, welche das höchste Gut in das sittliche Leben setzten; indess der Eine mehr als der Andere; am meisten Pyrrho, welcher nach Aufstellung der Tugend durchaus nichts Begehrenswerthes daneben gelten lässt; dann Aristo, der nicht so weit ging, sondern Dinge anerkannte, welche den Weisen erregen, so dass er sie begehrt, wenn sie ihm in den Sinn kommen, oder gleichsam begegnen. Er steht über Pyrrho, weil er noch andere Dinge neben der Tugend als begehrenswerth anerkennt, aber er steht hinter den Uebrigen zurück, weil er ganz von der Natur abgewichen ist. [224]) Die Stoiker

---

kommt nicht zur klaren Entwickelung; vielmehr springt er hier wieder auf den frühern Einwurf über, dass man neben der Tugend auch noch andere Triebe habe; ein Gedanke, der dem obigen geradezu widerspricht.

[224]) Dieser Ausspruch über die Lehre des Aristo stimmt nicht mit den sonst über ihn vorhandenen Nachrichten, wonach er allen Unterschied in den Dingen ausserhalb des Sittlichen geleugnet haben soll. Nur eine Stelle bei Sextus Empirikus *contra* Mathematicos XI. 64 *sq.* sagt

stehen Beiden in so weit gleich, als sie in die Tugend allein das höchste Gut setzen; indem sie aber auch eine Grundlage für die Pflichten suchen, stehen sie über Pyrrho, und indem sie kein solches Entgegenkommendes sich ausdenken, auch höher als Aristo; indem sie aber das von ihnen als naturgemäss Anerkannte und um sein selbst willen zu Suchende nicht in das höchste Gut einschliessen, fallen sie von der Natur ab und gleichen gewissermassen dem Aristo. Dieser stellt entgegenkommende Dinge auf, ich weiss nicht welche; die Stoiker stellen nun zwar ein erstes Naturgemässe auf, aber trennen es vom Endziele und vom höchsten Gute; soweit sie nun jenes zu einem bevorzugten machen, um damit eine Auswahl zu ermöglichen, folgen sie der Natur; indem sie aber bestreiten, dass es zu dem höchsten Gute gehöre, weichen sie wieder von der Natur ab.[225]) (§ 44.) Bis hierher habe ich ausgeführt, dass Zeno keinen Grund hatte, von den anerkannten Lehren der Aeltern abzuweichen; ich gehe nun zu dem Uebrigen fort, wenn Du, mein Cato, nicht auf das Bisherige Etwas erwidern willst oder ich nicht schon zu lange gesprochen habe. — Keines von Beiden, sagte er; vielmehr möchte ich, dass Du Deine Ausführung vollendetest, und Deine Rede wird mir nicht zu lang werden. — Sehr gut, sagte ich; was kann mir lieber sein, als mit Cato, dem Muster aller Tugenden, über die Tugend mich zu unterhalten. (§ 45.) Ich bitte Dich, zunächst zu beachten, dass Euer oberster Grundsatz, der alles Andere nach sich zieht und wonach nur das Sittliche allein das Gut und ein sittliches Leben das höchste Gut ist, Euch mit allen Denen gemeinsam ist, welche in der Tugend allein das höchste Gut finden, und wenn Ihr sagt, dass man sich von der Tugend keinen Begriff machen könne, wenn noch etwas Anderes als das Sittliche dazu gerechnet werde, so wird auch dies von

---

etwas Aehnliches über Aristo, aber so kurz und dunkel, dass kein Aufschluss dadurch gewonnen wird. Aristo gehört zu den Stoikern; Cicero stellt ihn hier aber diesen gegenüber.

[225]) Es sind dies Wiederholungen von Früherem, in die hier Cicero geräth, und die deshalb keiner nochmaligen Erläuterung bedürfen.

Denen behauptet, die ich eben genannt habe. Mir hätte es nun richtiger geschienen, wenn Zeno bei seinem Streit mit Polemo, von dem er die ersten Naturtriebe übernommen hatte und mit dem er die Grundlagen, von Denen sie ausgingen, gemeinsam hatte, den Punkt beachtet hätte, wo er zuerst einzuhalten habe, und bei welchem Punkte der Anlass zu seinen abweichenden Ansichten zuerst hervortrete; und wenn er sich nicht Denen zugesellt hätte, welche gar nicht behaupteten, dass ihr höchstes Gut von der Natur ausgehe, während er doch dieselben Beweisgründe und Aussprüche, welche diese aufgestellt hatten, benutzte.

Kap. XVII. (§ 46.) Ich kann es nicht billigen, dass, nachdem Ihr nur in das Sittliche das höchste Gut verlegt habt, denn doch wieder es für nothwendig anerkennt, Anfänge, die der Natur angemessen und entsprechend sind [226], aufzustellen und die Tugend in der Auswahl unter diesen bestehen zu lassen. Ihr durftet die Tugend nicht in eine solche Auswahl setzen, und so dem höchsten Gute noch etwas Anderes anfügen; vielmehr muss Alles, was man ergreifen, auswählen und wünschen soll, in dem höchsten Gute selbst enthalten sein, damit Dem, welcher es erreicht hat, nichts abgehe. [227] Siehst

---

[226]) Es sind damit die ersten Naturtriebe *(initia, prima naturae)* gemeint.

[227]) Hier zeigt sich wieder der Nachtheil, wenn mit dem Begriff des höchsten Guts begonnen wird; denn der Streit wird dadurch von der Beobachtung des thatsächlich in der Brust des Menschen Vorhandenen auf einen Schulstreit über die konsequente Einhaltung dieses Begriffes vom höchsten Gut abgeleitet, der zu nichts führen kann, weil dieser Begriff selbst erst ein willkürlich gebildeter ist. Uebrigens haben die Stoiker nicht von einer Auswahl *(selectio)* unter den Naturtrieben, sondern von einer Harmonie (ὁμολογια) unter denselben gesprochen. Indess scheint Cicero hier die Auswahl auf den Unterschied unter den Adiaphoris (προηγμενα) zu beziehen, wie aus dem Schlusse dieses Paragraphen erhellt. Cicero wiederholt also hier nur den schon früher erhobenen Vorwurf, gegen die Inkonsequenz der Stoiker, welche in Aufstellung dieses Vorzüglichen neben den Gütern enthalten sei.

Du nicht, wie klar für Die, welche das höchste Gut in die Lust setzen, vorliegt, was sie zu thun und zu unterlassen haben? Bei diesen zweifelt Niemand, wohin all ihre Pflichten abzielen, was er aufsuchen und vermeiden solle. Und wenn das von mir vertheidigte als das höchste Gut anerkannt wird, so erhellt auch hier sofort, welche Pflichten bestehen und was zu thun ist. Bei Euch dagegen, die Ihr nur das Rechte und Sittliche als höchstes Gut anerkennt, sucht man vergebens die Grundlage für die Pflichten und die Handlungen. (§ 47.) Um diese Grundlage zu gewinnen, müssen Alle, sowohl Die, welche sagen, dass sie nur dem nachgehen, was ihnen einfällt oder in dem Sinn kommt, als auch Ihr, zur Natur zurückkehren; und die Natur wird Euch und Jenen mit Recht antworten, dass es falsch sei, wenn man das Endziel des glücklichen Lebens wo anders suche, aber doch die Grundsätze des Handelns von der Natur entnehme; vielmehr müsse dieselbe Grundlage sowohl die Grundsätze des Handelns, wie das höchste Gut befassen. So wie die Ansicht Aristo's schon beseitigt ist, wonach kein Unterschied in den Dingen bestehn, und es neben den Tugenden und Lastern nichts geben soll, wobei eines mehr werth sei als das andere, so irrt auch Zeno, wenn er nur in der Tugend oder dem Laster und in sonst keinem Dinge die geringste Bedeutung für die Erlangung des höchsten Gutes findet. So soll also alles Andere für das glückliche Leben keine Bedeutung haben, aber dennoch soll unter demselben Einzelnes das Begehren bestimmen; als ob dieses Begehren in keiner Beziehung zu dem höchsten Gute stehe. [228]) — (§ 48.) Was ist widersprechender, als wenn die Stoiker nach Erkenntniss des höchsten Guts zur Natur sich zurückwenden, um aus ihr die Grundlagen für das Handeln, d. h. für die Pflichten

[228]) Die Stoiker gebrauchen auch nicht das Wort: Begehren *(appetitio)* für diese προηγμενα, sondern drücken sich so aus, dass der Weise diese Dinge nur nehme *(sumere)*, wenn sie sich ihm bieten. Der Weise richtet also seine Thätigkeit nicht auf die Erlangung dieser vorzuziehenden Dinge, sondern nur, wenn sie ohne sein Zuthun sich ihm bieten, nimmt er sie eher, als das völlig Gleichgültige.

zu gewinnen? Nicht das Handeln oder die Pflicht treibt zu dem Begehr des Naturgemässen, vielmehr wird von diesem das Begehren und das Handeln erweckt. [229])

Kap. XVIII. Ich komme nun zu den kurzen Aussprüchen, welche Du als Folgesätze bezeichnetest; [230]) zunächst zum kürzesten von allen: Alle Güter sind lobenswerth und alles Lobenswerthe ist sittlich, mithin sind alle Güter sittlich. Oh! welch bleierner Dolch! wer wird Dir den ersten Satz zugeben; denn dann bedürfte es nicht des zweiten; da, wenn alle Güter lobenswerth sind, sie auch alle sittlich sind. [231]) (§ 49.) Niemand, mit Ausnahme des Pyrrho, Aristo und seiner Gesangsgenossen, wird Dir dies zugestehen, und deren Ansichten theilst Du nicht; dagegen wird Aristoteles, Xenokrates mit all ihren Anhängern es nicht einräumen, da ihnen auch die Gesundheit, die Kräfte, der Reichthum, der Ruhm und vieles Andere als ein Gut gilt, ohne dass sie sie für lobenswerth halten. Wenn schon diese Männer so verfahren, welche das höchste Gut nicht ausschliesslich in die Tugend setzten, aber die Tugend doch allem Andern voranstellten, was kann man da erst von Denen erwarten, welche die Tugend überhaupt von dem höchsten

---

[229]) Cicero vermengt hier die ersten Naturtriebe mit den Pflichten. Jene bilden nach den Stoikern den Inhalt des Sittlichen, dessen Wesen nur in der Herstellung der Harmonie zwischen diesen Trieben besteht. Die Pflichten (καθήκοντα) betreffen aber nach den Stoikern gar nicht diese *prima naturae*, sondern die προηγμένα. Sein Vorwurf ist also unbegründet. Offenbar hat ihn seine Uebersetzung der καθήκοντα mit *officia* hier irre geführt. Die *officia* sind wie unsre Pflichten schon die Besonderung des Sittlichen selbst, und so behandelt sie auch Cicero in seiner Schrift über die Pflichten; allein die καθήκοντα der Stoiker stehen dem Sittlichen viel ferner, sind mehr ein kluges, auf das Vorzuziehende, aber an sich für das Sittliche Gleichgültige, gerichtetes Handeln.

[230]) Es sind die von Cato in Buch 2 § 26 genannten Folgesätze (*consectaria*).

[231]) Es ist derselbe Gedanke, der schon in Erl. 216 ausgesprochen worden ist.

Gute ausschliessen, wie Epikur, Hieronymus und selbst Jene, die an dem höchsten Gut des Carneades festhalten? (§ 50.) Selbst Callipho und Diodor könnten Dir dies nicht zugestehen, da sie mit der Sittlichkeit noch etwas Anderes, davon Verschiedenes, verbinden. Wirst Du aber, mein Cato, aus nicht zugestandenen Vordersätzen das ableiten wollen, was Du brauchst? — Aber nun kommen wir zu jenem Kettenschluss, obwohl Ihr diese Art von Schlüssen für fehlerhaft haltet. Er lautet: Was ein Gut ist, das ist auch wünschenswerth, und was wünschenswerth ist, das ist zu erstreben, was zu erstreben ist, das ist löblich, und so weiter die übrigen Glieder. Auch hier kann ich nicht nachgeben. Denn in dieser Weise wird Niemand Dir zugestehen, dass das zu Erstrebende löblich sei. Am wenigsten folgerecht, sondern besonders fehlerhaft ist ferner der Schluss, wo Jene, nicht Du, sagen, dass ein ruhmwürdiges Leben auch ein glückliches sei, weil ohne Sittlichkeit Niemand mit Recht gerühmt werden könne. [232]) (§ 51.) Polemo wird das dem Zeno zugestehen; ebenso sein Lehrer und seine Anhänger und die Uebrigen, welche die Tugend zwar Allem weit voranstellen, aber ihr doch bei Bestimmung des höchsten Guts noch Etwas beifügen. Aber wenn es auch richtig ist, dass die Tugend des Rühmens werth ist und in unbesiegbarer Weise allem Anderen voransteht, und Jemand auch mit der Tugend allein und ohne sonst etwas glücklich sein kann, so kann man Dir doch nicht zugestehen, dass nur die Tugend und sonst Nichts zu den Gütern zu rechnen sei. Dagegen werden Die, für welche das höchste Gut die Tugend nicht enthält, wahrscheinlich nicht zugestehen, dass Der ein glückliches Leben habe, welcher mit Recht gerühmt

---

[232]) Man hatte den Stoikern eingewendet, dass schon ein ruhmvolles Leben glücklich mache, mithin die Tugend dies nicht allein thue, da der Ruhm auch Leuten zu Theil werde, die nicht immer tugendhaft gehandelt hätten. Diesen Vorwurf wiesen die Stoiker damit ab, dass sie einen Ruhm für unsittliche Thaten nicht als einen Ruhm anerkennen könnten. Man sieht, es dreht sich Alles um Wortstreite.

werden kann, obgleich auch Diese den Ruhm mitunter zu der Lust rechnen. [233])

Kap. XIX. (§ 52.) Du siehst also, dass Du entweder Sätze benutzest, die man nicht zugesteht, oder dass Sätze, die man zugesteht, Dir nichts nützen. Ich möchte vielmehr annehmen, dass bei allen diesen Schlussfolgerungen es uns und der Philosophie am Besten anstünde, namentlich bei Aufsuchung des höchsten Guts, unser Leben, unsere Absichten und Pläne zu verbessern und nicht blos die Worte. Wer kann, wenn er jene kurzen und scharfsinnigen Sätze hört, die Dir so gefallen, seine eignen Ansichten aufgeben? Man erwartet und horcht, zu vernehmen, weshalb der Schmerz kein Uebel sei? Man hört zwar, dass der Schmerz hart, lästig, verhasst, unnatürlich, kaum erträglich sei, aber trotzdem sei er kein Uebel, weil er keinen Betrug, keine Unredlichkeit noch Bosheit, noch Schuld oder Schlechtigkeit enthalte. Wer dies hört, wird, wenn er auch nicht lachen sollte, doch bei seinem Fortgehen nicht fester in Ertragung des Schmerzes geworden sein, als er gekommen ist. (§ 53.) Du dagegen bestreitest, dass Jemand tapfer sein könne, wenn er den Schmerz für ein Uebel halte. Warum soll er aber tapferer sein, wenn er doch, wie Du zugiebst, den Schmerz für hart und kaum erträglich hält? Die Feigheit entspringt

---

[233]) Jene Folgesätze oder *Consectaria* bestanden in dialektischen Beweisen. Nachdem die Stoiker zunächst aus der Beobachtung und den ersten Naturtrieben ihre Grundbegriffe und das höchste Gut in ihrem Sinne abgeleitet hatten, versuchten sie noch auf dem Wege des dialektischen Verfahrens, oder durch Syllogismen die Wahrheit derselben Grundbegriffe darzulegen. Es hängt dies mit der schon bei Plato und Aristoteles herrschenden Ansicht zusammen, dass man durch den Syllogismus etwas Neues, einen neuen Inhalt für die Erkenntniss gewinnen könne, aus welcher Ansicht sich später die deduktive Methode entwickelt hat. Es ist natürlich dies nur Spiegelfechterei, indem dabei von Prämissen ausgegangen werden muss, welche die Konklusion schon versteckt enthalten und welche deshalb die Gegner nicht zugestehen können. An diesem Punkte greift denn auch Cicero diese Beweise hier an.

doch aus der Sache und nicht aus den Worten. [234]) Du sagst ferner, dass das ganze Lehrgebäude zusammenfalle, wenn man auch nur an einem Buchstaben rüttle. Aber meinst Du, dass ich nur Buchstaben und nicht ganze Seiten wankend mache? Es mag sein, wie Du lobend hervorhobst, dass bei den Stoikern die Dinge in guter Ordnung vorgetragen werden und Alles zu einander passt und unter sich verknüpft ist (wie Du sagtest), aber man darf doch sich dem nicht anschliessen, wenn die Sätze zwar zu einander passen und der Gang richtig eingehalten worden, aber wenn sie von falschen Obersätzen abgeleitet sind. (§ 54.) So wich Dein Zeno schon bei seinem ersten Grundsatze von der Natur ab, wenn er das höchste Gut in die Vortrefflichkeit des Verstandes, die wir Tugend nennen, setzte und nichts Anderes für ein Gut gelten lassen wollte, als das Sittliche, und wenn er behauptete, die Tugend könne nicht bestehen, wenn bei den übrigen Dingen irgend ein Unterschied nach Gut oder Schlecht stattfinde. [235]) Aus diesen Vordersätzen hat

---

[234]) Cicero verdreht die Lehre der Stoiker. Sie haben allerdings für das Unsittliche ein unpassendes Wort gewählt, indem sie es ein Uebel nennen. Indem sie die Worte: Gut und Uebel nur für die Bezeichnung des Sittlichen und Unsittlichen wollen gelten lassen, verstossen sie zwar gegen den Sprachgebrauch, aber in der Sache haben sie Recht, dass Lust und Schmerz nicht dasselbe sind, wie Sittlich und Unsittlich. Wenn sie also letztere Begriffe mit Gut und Uebel bezeichnen, so müssen sie konsequenterweise die Lust für kein Gut und selbst den höchsten Schmerz für kein Uebel erklären. Ihr Fehler trifft also höchstens den Namen, nicht die Sache. Statt dessen hält sich Cicero an die gewöhnliche Bedeutung von Gut und Uebel und will damit die Stoiker widerlegen, wenn sie den Schmerz nicht als ein Uebel anerkennen. Dies klingt sehr annehmbar; aber ist doch falsch, weil man unter Uebel in der Lehre der Stoiker nur das verstehen darf, was sie selbst darunter verstanden haben wollen.

[235]) Auch hier verdreht Cicero die Lehre der Stoiker. Sie lassen allerdings in den nicht zum Sittlichen oder Unsittlichen gehörigen Dingen Unterschiede zu und theilen

er die Folgesätze richtig abgeleitet; dies muss ich anerkennen; allein diese Folgesätze sind doch in sich so unwahr, dass die Sätze, aus denen sie abgeleitet sind, nicht wahr sein können. (§ 55.) Denn die Dialektiker lehren, wie Du weisst, dass, wenn die aus einem Satz sich ergebenden Folgen falsch seien, auch der Satz selbst, aus dem sie folgen, falsch sei. Darauf beruht der nicht blos wichtige, sondern auch klare Schluss, von dem die Dialektiker jede Rechtfertigung für überflüssig halten, nämlich der Schluss: Wenn Jenes ist, so ist auch Dieses; wenn aber Dieses nicht ist, so ist auch Jenes nicht. Daher fallen mit Beseitigung Eurer Folgesätze auch Eure Vordersätze. Was sind nun Eure Folgesätze? Alle, die nicht weise sind, sollen gleich elend sein; alle Weisen sollen höchst glücklich sein; alle rechten Handlungen sollen sich gleich stehn und ebenso alle Uebelthaten. Dies klang im Anfange grossartig, aber als man es genauer betrachtete, konnte man nicht beitreten. Denn die Sinne eines Jeden und die Beschaffenheit der Dinge und die Wahrheit selbst schrien gleichsam laut auf, wie es nicht angehe, dass unter den Dingen, die Zeno gleich machen wollte, kein Unterschied bestehe.

Kap. XX. (§ 56.) Später hat Dein feiner Punier (denn Du weisst ja, dass die Einwohner von Citium, Deine Klienten, aus Phönizien stammen),[236] ein scharfsinniger

---

deshalb diese Adiaphora in drei Arten, in vorgezogene, in zurückgestossene und in durchaus gleichgültige Dinge. Nur nennen sie diese Adiaphora und ihre Unterschiede nicht Güter und Uebel, und zwar in ihrem Sinne ganz mit Recht, weil diese letztern Worte von ihnen nur für das Sittliche und Unsittliche gebraucht werden. Der Fehler liegt also auch hier bei den Stoikern nicht in den Sachen, sondern in den Namen, die sie denselben gegeben haben. — Deshalb ist die hier gleich folgende indirekte Widerlegung aus den falschen Folgen auch nicht zutreffend; denn all diese Folgesätze werden wahr, wenn man ihre Worte in dem Sinne auffasst, den die Stoiker damit verbunden hatten.

[236]) Zeno stammt aus der Stadt Citium auf der Insel Cypern; die Phönizier wurden bei den Römern auch mit Punier bezeichnet, welchen Namen sie deshalb auch auf

Kopf, da er sah, dass er in der Sache nicht obsiegen könne und die Natur dem widerstreite, angefangen, die Worte zu verdrehen; zunächst gab er zu, dass die Dinge, welche wir für Güter halten, angemessen, passend und unsrer Natur entsprechend seien, und er begann einzuräumen, dass für den Weisen, d. h. für den höchst Glücklichen es doch angenehmer sei, wenn er das besitze, was er zwar Güter zu nennen nicht wagte, aber als naturgemäss anerkannte. Er behauptete daher nicht, dass Plato, sofern er nicht als Weiser gelten könne, in demselben Zustande wie der Tyrann Dionysius sich befunden habe; denn für Diesen sei das Sterben das Beste gewesen, weil an seiner Weisheit verzweifelt werden musste, während für Jenen das Leben besser gewesen, da er noch die Hoffnung auf Erlangung der Weisheit hatte. Ebenso erkannte er an, dass manche Fehler erträglich seien, andere nicht; weil manche mehr, andere weniger Pflichten verletzen, und dass unter den Unwissenden Manche der Art wären, dass sie die Weisheit niemals erlangen könnten, während Andere, wenn sie entsprechend gehandelt hätten, dies vermocht haben würden. (§ 57.) Dieser Mann sprach allerdings anders wie die übrigen Stoiker, allein innerlich dachte er doch wie sie. Indess schätzte er das, was er selbst als Güter nicht anerkennen wollte, nicht geringer als Die, welche es für Güter erklärten. Was hat er daher mit dieser Veränderung der Worte bezweckt? Er hätte wenigstens etwas von dem Gewichte bei diesen Dingen abnehmen und sie ein wenig geringer als die Peripatetiker schätzen sollen, damit man gesehen, er spreche nicht blos anders, sondern habe auch eine andere Meinung. [237]) Aber was sagt Ihr nun über das

---

die phönizische Kolonie Karthago anwendeten. Die Insel Cypern war durch die Unterstützung Cato's in eine römische Provinz verwandelt worden; deshalb nennt Cicero ihre Einwohner die Klienten des Cato.

[237]) Auch hier verkennt Cicero, dass, nachdem die Stoiker unter Gut und Uebel nur das Sittliche und Unsittliche verstanden, sie unmöglich die äussern und körperlichen Güter, welche zur Lust gehören, nur dem Grade nach von dem Sittlichen unterscheiden konnten, wie Cicero will; vielmehr hatten sie ganz Recht, wenn sie zwischen

glückliche Leben, auf welches Alles bezogen wird? Ihr bestreitet, dass es jenes sei, was im Besitz Alles dessen ist, was die menschliche Natur begehrt; vielmehr setzt ihr es in die Tugend allein. Wenn nun aller Streit entweder über die Sache oder über deren Namen geführt wird, so entsteht ein solcher nach beiden Beziehungen, wenn man entweder die Sache nicht kennt oder in deren Namen sich irrt; ist keines von beiden der Fall, so soll man sich sorgfältig derjenigen Worte bedienen, welche die gebräuchlichsten und passendsten sind, d. h. welche die Sache selbst am besten bezeichnen. (§ 58.) Vielleicht kann man aber zweifeln, ob nicht die Alten, wenn sie auch in der Sache nichts versehen haben, doch in den Worten sich passender hätten ausdrücken können; wir wollen also zunächst ihre Ansichten untersuchen und dann auf die Worte zurückkommen.

Kap. XXI. Nach ihnen wird das Begehren in der Seele erweckt, wenn ihr Etwas als naturgemäss erscheint; alles Naturgemässe sei aber schätzenswerth und zwar jedes nach seiner Bedeutung. Von dem Naturgemässen habe ein Theil nichts von dem oft genannten Verlangen in sich; und es gelte weder als sittlich noch als löblich; ein anderer Theil errege in allem Lebendigen die Lust und bei dem Menschen auch die Vernunft. Von Letzterem werde das Passende sittlich, schön und lobenswerth genannt; das Andere heisse das Natürliche, und dieser Theil, verbunden mit dem Sittlichen, vollende das glückliche Leben. (§ 59.) Von allen jenen angenehmen Dingen, die sie zwar Güter nennen, aber die sie nicht höher stellen, als Zeno, welcher leugnet, dass sie zu den Gütern gehören, ist das Sittliche und Löbliche bei Weitem das vorzüglichere; wenn aber ein zwiefaches Sittliche vorliege, von denen das eine mit Gesundheit, das andere mit Krankheit verbunden ist, so könne man zwar darüber nicht zweifeln, zu welchem von beiden die Natur selbst uns führen werde; allein trotzdem sei die Macht der Sittlichkeit so gross und sie übertreffe alles Andere

---

den Gegenständen der Lust und dem Sittlichen eine tiefe Kluft zogen und die Unterschiede in dem Angenehmen und Unangenehmen mit ganz andern Worten bezeichneten.

so sehr, dass der Mensch sich durch keine Strafe und keinen Lohn von dem abbringen lassen werde, was er als recht erkannt habe; vielmehr könnten alle Schwierigkeiten, Widerwärtigkeiten und Unfälle durch die Tugenden, mit welchen die Natur uns geschmückt habe, zu nichte gemacht werden. Dies sei zwar nicht so leicht und jene Dinge seien von Bedeutung; denn was hätte man sonst so Grosses an der Tugend; aber unser Urtheil müsse immer dahin gehen, dass in diesen Dingen nicht die Hauptsache für das glückliche oder unglückliche Leben enthalten sei. (§ 60.) Kurz, die Dinge, welche Zeno schätzbar, annehmbar und naturgemäss genannt hat, nennen Jene Güter, und das glückliche Leben besteht nach ihnen aus den genannten Dingen, oder wenigstens aus den meisten und wichtigsten davon. Zeno nennt dagegen nur das ein Gut, was wegen seiner eigenthümlichen Schönheit zu erstreben ist, und nur das ein glückliches Leben, was tugendhaft verlebt wird.

Kap. XXII. In der Sache selbst wird zwischen mir und Dir, mein Cato, keine Meinungsverschiedenheit bestehen; in der Sache sind wir überall einig; nur geben wir den Dingen verschiedene Namen.[238]) Auch Zeno hat dies wohl gewusst, allein er ergötzte sich an glänzenden und hochklingenden Worten; denn wenn er so meinte, wie er sprach, so bliebe kein Unterschied zwischen ihm und dem Pyrrho und Aristo. Wenn er

[238]) Cicero verkennt die Bedeutung, welche von den Stoikern in diese verschiedenen Namen gelegt wird. Bei den Peripatetikern fallen das Sittliche und die Lust oder das Angenehme unter einen Begriff, den des höchsten Guts, und sie sind nur dem Grade nach verschieden; bei den Stoikern ist dies nicht der Fall, das Sittliche und das Angenehme sind ihrer ganzen Natur nach verschieden und deshalb können sie auch nicht unter einen Begriff gebracht werden; folglich kann das Angenehme nicht zu dem höchsten Gute gehören, wenn damit das Sittliche bezeichnet wird. — Eine andere Folge ist, dass dadurch der Weise in seinem Glücke von dem Schicksal unabhängig wird, während dies bei den Peripatetikern nicht möglich ist, da sie auch die äussern Glücksgüter zu dem höchsten Gute rechnen.

aber mit Diesen nicht einer Meinung war, wozu nutzte es da, sich von Denen, mit welchen er in der Sache einig war, in den Worten zu trennen? [239]) (§ 61.) Wenn nun die Schüler des Plato und deren Zuhörer wieder lebendig würden und zu Dir sprächen: Wir hören, mein Cato, dass Du der Philosophie eifrig ergeben, ein Mann voll Rechtlichkeit, der beste Richter, der gewissenhafteste Zeuge seiest und wundern uns deshalb, weshalb Du uns den Stoiker nachsetzest, die über die Güter und Uebel ganz so denken, wie Zeno es von dem Polemo gelernt hatte, und nur sich solcher Ausdrücke bedienen, die zwar beim ersten Hören Bewunderung erwecken, aber wenn man ihren Sinn erkannt hat, nur das Lachen erregen. Wenn Du diese Ansichten billigst, weshalb hältst Du sie nicht mit den richtigen Worten fest? Wenn das Ansehn der Person Dich bestimmt hat, so ziehst Du also uns Allen und selbst dem Plato Einen, ich weiss nicht, wie ich ihn nennen soll, vor? Zumal da Du im Staate Dich auszeichnen willst, hättest Du von uns am besten ausgerüstet und belehrt werden können, um den Staat mit Deiner ganzen Würde zu schützen. Denn wir haben dies untersucht, beschrieben, verzeichnet und gelehrt, und über die Leitung der öffentlichen Angelegenheiten und über die Arten, Zustände, Veränderungen, Gesetze, Einrichtungen und Sitten der Staaten ausführliche Bücher verfasst. [240])

[239]) Pyrrho und Aristo fehlten darin, dass sie in den ausserhalb des Sittlichen und Unsittlichen liegenden Dingen gar keinen Unterschied anerkennen wollten. Dies war falsch; der Unterschied war nur keiner, der mit dem Sittlichen und dem höchsten Gute in Beziehung stand; aber innerhalb des Angnehmen konnte deshalb doch ein Unterschied in diesen Adiaphoris bestehen. Indem Zeno dies anerkannte, steht er also offenbar höher wie diese beiden Männer; ebenso steht er höher als die Peripatetiker aus den in Erl. 238 angeführten Gründen.

[240]) Aristoteles hat umfangreiche Bücher über den Staat und die Arten desselben verfasst, und seine Nachfolger hatten dies fortgesetzt. Dagegen tritt bei den Stoikern eine Vernachlässigung der Staatsverhältnisse ein, welche aber zu dieser Zeit auf alle griechischen Philosophen-Schulen überging, da die öffentlichen Zustände in

Ebenso hättest Du für die Beredsamkeit, welche auch den vornehmsten Männern zur grossen Zierde gereicht und in welcher Du ein Meister sein sollst, aus den Denkmälern unsres Geistes Vieles lernen können. — Wenn jene Männer so zu Dir gesprochen hätten, was hättest Du ihnen wohl antworten können? — (§ 62.) Thue Du dies lieber für mich, sagte er, da Du ja auch für Jene gesprochen hast; oder ich möchte Dich um ein wenig Zeit für meine Antwort bitten, wenn ich nicht vorzöge, jetzt nur Dich zu hören und die Antwort für jene auf eine andere Zeit zu versparen, wo ich Dir antworten werde.

Kap. XXIII. Nun, mein Cato, wenn Du die Wahrheit ihnen in Deiner Antwort sagen wolltest, so müsstest Du folgendermassen sprechen: Diese Männer von so grossem Geiste und bedeutendem Ansehn hätten Dir zwar nicht misfallen; aber Du hättest bemerkt, dass die Dinge, welche sie wegen der alten Zeiten noch wenig erkannt hatten, von den Stoikern durchschaut worden seien; diese hätten sie scharfsinniger untersucht und sie ernster und eindringender aufgefasst; denn sie hätten zuerst es ausgesprochen, dass die Gesundheit nicht zu erstreben, sondern nur zu wählen sei und dass sie nicht als Gut einen Werth habe, sondern weil sie nicht für nichts zu achten sei; obgleich auch die Männer, welche sie zu den Guten rechnen, sie deshalb nicht höher stellen. Du hättest es nicht ertragen können, dass jene Alten, jene Langbärte, wie wir von den Unsrigen zu sagen pflegen, ein Leben für wünschenswerther und besser und erstrebenswerther gehalten hätten, wo mit dem sittlichen Verhalten auch eine gute Gesundheit, ein guter Ruf und

---

Griechenland und Rom allmählich so verfielen, dass das öffentliche Leben seinen Reiz verlor und alle Philosophen-Schulen mehr und mehr das Glück in dem Zurückziehen des Menschen auf sich selbst suchten und danach auch das Ideal ihres Weisen konstruirten. Bei den Römern war dieser Sinn für das Oeffentliche noch nicht so sehr wie bei den Griechen erloschen, deshalb kann Cicero dies noch als einen Mangel der Stoiker geltend machen. Dies und die oratorische Form, die hier die Darstellung annimmt, zeigt, dass hier Cicero aus sich selber spricht.

Vermögen verbunden sei, als ein Leben, wo man zwar auch ein rechtschaffener Mann aber „in vielerlei Weise" wie der Alcmäon [240 b]) bei Ennius

„. . . . . von Krankheit geplagt sei, verbannt und in Elend."

(§ 63.) Jene Alten hätten ein solches Leben weniger scharfsinnig ein wünschenswerthes, vorzüglicheres und glücklicheres genannt; dagegen hätten die Stoiker es nur als ein solches bezeichnet, was man bei der Wahl vorzuziehen habe, nicht weil es glücklicher, sondern naturgemässer sei; auch hätten ihnen alle Menschen, die nicht weise wären, für gleich elend gegolten. Die Stoiker hätten es nämlich bemerkt, die Aeltern aber übersehen, dass Menschen befleckt mit Vatermord und allen Verbrechen keineswegs elender seien als die, welche bei einem züchtigen und rechtschaffenen Lebenswandel nur jene vollendete Weisheit noch nicht erreicht hätten. (§ 64.) Und hier hast Du jene ganz unpassenden Gleichnisse vorgebracht, die man von den Stoikern zu hören bekommt; denn das weiss allerdings Jeder, dass, wenn Mehrere aus der Tiefe des Meeres sich erheben, die, welche der Oberfläche des Wassers schon nahe sind, dem Athemholen zwar näher sind, als die noch in der Tiefe befindlichen, aber trotzdem so wenig wie diese schon Athem holen können. Also soll es nichts helfen, wenn man in der Tugend vorschreitet, und soll man vor der Erlangung der Tugend immer gleich unglücklich sein, weil bei dem Wasser dies nichts nützt, und weil die kleinen Hündchen, die bald sehen werden, ebenso blind sind als die nur erst gebornen? Dann müsste auch Plato, weil er die Weisheit noch nicht sah, geistig so blind gewesen sein, wie Phalaris. [241])

[240 b]) Alcmäon war der Sohn des Amphiaraus und der Eriphyle. Er rächte seinen Vater, der in den Krieg gezogen und gefallen war, an seiner Mutter, weil sie ihn verrathen hatte, tödtete sie, verfiel aber wegen dieser Frevelthat in Raserei.

[241]) Phalaris war der Tyrann von Agrigent, dessen in Buch II. § 88 schon gedacht ist. Uebrigens verkennt Cicero auch hier den tiefen Sinn der stoischen Lehre, welche durch die verschiedenen Namen und

Kap. XXIV. (§ 65.) Jene Gleichnisse, mein Cato, passen hier nicht, weil in den Fällen dieser Gleichnisse, wenn man auch schon grosse Fortschritte gemacht hat, doch noch die Lage dieselbe bleibt, der man entgehen will, so lange man nicht völlig herausgekommen ist; denn der im Wasser kann nicht eher Athem holen, bis er aufgetaucht ist, und die Hündchen sind, ehe ihre Augen sich geöffnet haben, ebenso blind, als wenn sie immer blind bleiben würden. Dagegen kann man als Gleichniss setzen, dass Jemand schwache Augen hat oder dass ein Anderer körperlich siecht; diese bessern sich durch ihre Kur von Tag zu Tag und der Eine wird täglich wohler und der Andere lernt täglich besser sehen. Diesen gleichen Alle, welche nach der Tugend streben; ihre Fehler, ihre Irrthümer nehmen ab; [242]) Du müsstest denn meinen, dass T. Gracchus der Vater, nicht glücklicher als sein Sohn gewesen sei, da Jener den Freistaat befestigen und Dieser ihn umstürzen wollte. Trotzdem war der Vater kein Weiser (denn wo und wenn giebt es einen solchen; woher kommt er, oder wo ist er?), vielmehr war er glücklicher, weil er dem Lobe und der Ehrenhaftigkeit nachstrebte,

---

und durch diese Beispiele mit den Personen unter dem Wasser u. s. w. nur zeigen wollten, dass es von der Lust und dem Angenehmen keinen allmählichen Uebergang in das Sittliche giebt, sondern dass beide durchaus getrennt bestehn, ebenso wie Kant dies durch die Antonomie und Heteronomie des Willens ausdrückte. Insofern die Stoiker nur bei dem Weisen ein sittliches Handeln (Harmonie) als erreicht anerkennen, ist ihnen deshalb jeder noch nicht weise Mensch auch noch ein unsittlicher, und in diesem Sinne stehen Plato und der Vatermörder sich gleich, weil in dem Sittlichen und Unsittlichen nach ihnen keine Grade bestehen; eine Ansicht, die auch in der neuen Philosophie oft hervortritt, und die nicht so unnatürlich ist, als sie auf den ersten Blick erscheint.

[242]) Dies ist gerade das, was die Stoiker nicht wollen und weshalb sie jene Gleichnisse gewählt haben, welche allein die scharfe Kluft und völlige Trennung zwischen dem Handeln aus Lust und dem sittlichen Handeln veranschaulichen.

und in der Tugend schon weit vorgerückt war.[243] (§ 66.) Lass uns Deinen Grossvater Drusus mit G. Gracchus vergleichen, der beinah sein Zeitgenosse war. Die Wunden, welche Letztrer dem Freistaate schlug, heilte Jener.[244] Wenn nichts so elend macht, als Gottlosigkeit und Verbrechen, so kann man zwar zugeben, dass alle Unwissende elend seien, wie dies auch richtig ist; allein das Elend Dessen, der dem Vaterland beisteht, und Dessen, der es vernichten will, ist nicht gleich gross. Deshalb ist eine grosse Erleichterung der Fehler bei Denen vorhanden, welche einige Fortschritte zur Tugend gemacht haben. (§ 67.) Ihr erkennt an, dass ein Fortschritt zur Tugend statthaben könne, aber bestreitet, dass eine Minderung der Fehler möglich sei. Indess verlohnt es sich der Mühe, den Grund, womit diese scharfsinnigen Männer dies beweisen wollen, näher zu betrachten. Sie sagen, dass in Wissenschaften und Künsten, wo das Höchste noch wachsen könne, auch das entgegengesetzte Höchste noch zunehmen könne; aber zum Höchsten der Tugend könne nichts hinzukommen und deshalb könnten auch die Fehler nicht wachsen, da sie nur das Gegentheil der Tugenden seien. Aber soll denn das Klare durch das Zweifelhafte beseitigt, oder nicht vielmehr das Zweifelhafte durch das Klare gelöst werden? Es ist doch klar,

---

[243]) Das Gewaltsame in der Lehre der Stoiker liegt darin, dass sie nicht zulassen wollen, dass derselbe Mensch einmal aus sittlichen Motiven handeln und das andere Mal aus Lust der sittlichen Regel entgegen handeln kann. Indem die Stoiker das Sittliche in eine Harmonie des ganzen Handelns setzen, glauben sie einen solchen Wechsel der Motive nicht als möglich annehmen zu können; deshalb besteht bei ihnen die Sittlichkeit nur bei jenem Menschen, der immer sittlich handelt, d. h. bei dem Ideal ihres Weisen; alle andern Menschen handeln nach ihnen nicht in dieser Harmonie, also unsittlich. Dies ist ein Punkt, wo die Stoiker zwar auch ganz konsequent sind, aber doch die Wirklichkeit verfehlt haben.

[244]) Drusus leistete als Volkstribun den Anträgen des Gajus Gracchus wegen der Ackervertheilung Widerstand, und wurde deshalb Schutzherr (*patronus*) des Senats genannt.

dass der eine Fehler grösser ist als der andere; dagegen ist es zweifelhaft, ob bei dem höchsten Gut, wie Ihr es fasst, noch eine Steigerung eintreten kann, und Ihr versucht somit das Klare durch das Zweifelhafte aufzuheben, anstatt dass Ihr durch das Klare die Zweifel aufhellen solltet. (§ 68.) Ihr werdet deshalb hier wieder von demselben Einwand getroffen, dessen ich mich schon vorher bedient habe. Wenn nämlich die mancherlei Fehler deshalb in der Grösse nicht verschieden sein können, weil bei dem höchsten Gute, wie Ihr es bildet, keine Vermehrung eintreten könne, so muss vielmehr, da es klar ist, dass die Fehler aller Menschen nicht gleich sind, Euer höchstes Gut eine Aenderung erleiden; denn wir müssen festhalten, dass, wenn eine Folge sich als falsch ergiebt, nothwendig der Satz, aus dem die Folge hervorgeht, falsch sein muss. [245]

---

[245] Dieses Kapitel giebt einen interessanten Beleg, wie im Alterthum man in allen Schulen und Sekten meinte, Wahrheiten, die nur aus der Beobachtung des Seienden abgeleitet werden können, auch und zwar wesentlich dialektisch beweisen zu können; eine Methode und Ansicht, die schon früher besprochen worden ist. Cicero stellt zunächst die Ansicht der Stoiker nicht genau dar. In dem Sittlichen, also in der Tugend und in den Lastern oder Fehlern, erkannten die Stoiker kein Mehr oder Minder an; die Harmonie der Naturtriebe, aus der nach ihnen das Sittliche besteht, ist keiner Vermehrung oder Verminderung fähig; jede, auch die leiseste Abweichung, fällt in die Disharmonie oder in das Laster. Deshalb ist auch kein Minder in den Fehlern statthaft; sie bleiben immer in der Disharmonie. Allein es ist kein Gegensatz, wenn Cicero sagt, die Stoiker erkannten an, dass ein Fortschritt zur Tugend statthaben könne. Der Ton liegt hier auf dem „zur". Innerhalb der Tugend giebt es keinen Fortschritt, d. h. kein Mehr, aber ausserhalb derselben kann man sich ihr nähern, womit natürlich nicht anerkannt wird, dass diese Annäherung allmählich sich in die Tugend umwandeln könne, vielmehr bleibt damit die Kluft zwischen Sittlich und Lust unverändert; man kann sich nur dieser Scheidegrenze zwischen beiden von Seiten der Lust nähern. Dies ist der Sinn

Kap. XXV. Was ist nun die Ursache von all diesen Verlegenheiten? Nur eine ruhmsüchtige Prahlerei bei Bildung des höchsten Gutes. Denn wenn nur das Sittliche das alleinige Gut sein soll, so fällt damit die Sorge für die Gesundheit fort, so wie die Thätigkeit in den eignen Angelegenheiten, die Theilnahme an den Staatsgeschäften, die Ordnung in der Führung der Geschäfte und alle Pflichten am Leben; ja, jenes Sittliche selbst muss aufgegeben werden, in welches Ihr Alles verlegt. Chrysipp

---

der stoischen Lehre. Anstatt nun diese Sätze unmittelbar aus dem Begriffe der ὁμολογια abzuleiten, benutzen die Stoiker einen Satz aus dem Organon des Aristoteles, wonach, wenn bei zwei gegensätzlichen Begriffen die Unvermehrbarkeit für den einen Gegensatz anerkannt sei, dieselbe auch für den andern Gegensatz gelten müsse. Es sind diese Gegensätze aber inhaltslose Beziehungsformen, die für das Seiende gar nichts beweisen können; vielmehr können diese Beziehungsformen nur dann auf ein Seiendes angewendet werden, wenn schon vorher ermittelt ist, dass kein Mehr oder Minder bei den seienden Unterlagen statthabe. — Anstatt aber dies zu rügen, benutzt Cicero in gleicher Weise den logischen Schluss von der Unwahrheit der Folgen auf die Unwahrheit der Thesis dazu, die Stoiker zu widerlegen, wobei er natürlich in die Folgen schon das hineinlegen muss, was eben zu beweisen ist, nämlich, dass die Fehler in dem Grade verschieden seien. Ebenso matt ist sein Grund aus dem Gegensatz von Klar und Zweifelhaft. Nach den Stoikern war hier kein Zweifelhaftes vorhanden; nur dem gemeinen, noch in Vorurtheilen befangenen Verstande können diese Sätze zweifelhaft erscheinen. — Indess liebte man, wie gesagt, im Alterthum es sehr, in dieser deduktiven Weise empirische Sätze zu beweisen. Aristoteles hat in all seinen Schriften viele Beispiele dazu geliefert, und in den Erläuterungen zu seiner Metaphysik (B. 38 u. 39 der phil. Bibl.) sind sie klar gelegt worden. Entweder drehen sich solche deduktive Beweise in Tautologien, wo schon die Obersätze das erst zu Beweisende setzen, oder sie drehen sich in Benutzung von Beziehungsformen, denen man unbewusst einen Inhalt einfügt, der an sich in diesen Beziehungsformen nicht enthalten ist.

hat dies am sorgfältigsten gegen Aristo dargelegt. Aus dieser Schwierigkeit sind nur jene „irreführenden Bosheiten“, wie Accius sagt, [246]) entstanden. (§ 69.) Denn die Weisheit wüsste nicht, wohin sie den Fuss setzen sollte, wenn alle Pflichten aufgehoben würden, und dies geschah, wenn alle Auswahl und aller Unterschied beseitigt wurden, welche nicht bestehen konnten, sobald alle Dinge einander so gleich gemacht wurden, dass eines nicht mehr, als das andere anzog. Aus dieser Verlegenheit gingen jene Spitzfindigkeiten hervor, die schlimmer waren als die des Aristo; denn dessen Sätze waren noch einfach, die Eurigen sind aber hinterlistig. Denn wenn Du den Aristo fragst, ob er die Schmerzlosigkeit, den Reichthum, die Gesundheit, zu den Gütern rechne, so wird er es verneinen, und auf die Frage, ob deren Gegentheile nicht Uebel seien, wird er auch dies bestreiten. Fragt man aber den Zeno, so wird er zwar mit denselben Worten antworten, aber, wenn man verwundert Beide fragt, wie wir unser Leben führen können, wenn wir es für gleichgültig halten sollen, ob wir gesund oder krank seien, ob wir von Schmerzen frei oder davon gepeinigt werden und ob wir uns gegen Kälte und Hunger schützen können oder nicht, so wird Aristo sagen, dass man grossartig und herrlich lebe, wenn man thue, was Einem beliebe, sich niemals ängstige, niemals begehre und niemals sich fürchte. § 70. Was sagt aber Zeno? Er sagt, das seien Missgeburten des Denkens und man könne unter diesen Bedingungen nicht leben; indess sei der Unterschied zwischen dem Sittlichen und Unsittlichen ein ungeheurer, ich weiss nicht wie grosser, aber unter den übrigen Dingen besteht kein Unterschied. (§ 71.) So weit sagt er dasselbe; aber nun höre und lache nicht,

---

[246]) Accius war Sohn eines Freigelassenen und ein tragischer Dichter der Römer, geb. 172 vor Chr. Seine Stücke sind theils Uebersetzungen, theils freie Bearbeitungen griechischer Originale. Schon in Buch 2 § 94 sind Bruchstücke aus seinem Philoctet erwähnt. Die „irreführenden Bosheiten“ sind als *fallaciloquae malitiae* aus einem seiner Stücke entnommen und bezeichnen jene sophistischen Schlüsse, wie sie in Erl. 245 besprochen worden sind.

wenn Du es vermagst. Diese mittlern Dinge, sagt er, zwischen denen kein Unterschied bestehe, sind aber doch so beschaffen, dass Einzelnes davon zu wählen, Anderes zu verwerfen und vieles Andere für gleichgültig zu halten ist; d. h. man soll Einzelnes wollen, Anderes nicht wollen und um wieder Anderes sich nicht kümmern. Aber, erwidert man, Du hattest doch eben gesagt, dass in diesen Dingen kein Unterschied bestehe; darauf wird dann Zeno sagen, dass er auch noch jetzt dabei bleibe, denn in den Tugenden und Fehlern bestehe auch kein Unterschied.

Kap. XXVI. (§ 72.) Ich frage, wer hat dies nicht gewusst? Indess höre man weiter. Er sagt, die Gesundheit, der Reichthum, die Schmerzlosigkeit, welche Du genannt hast, nenne ich nicht Güter, sondern auf Griechisch προηγμενα, d. h. in Eurer Sprache wörtlich: Vorgezogene; doch möchte ich sie Vorangestellte oder Vorzügliche nennen, da dies erträglicher und gelinder klingt. Ebenso nenne ich die Krankheiten, die Armuth, den Schmerz, nicht Uebel, sondern wenn es gefällt, Zurückgestossene. Deshalb sage ich nicht, dass ich jene Dinge begehre, sondern nur wähle; ich wünsche sie mir nicht, sondern nehme sie nur, und ebenso fliehe ich ihre Gegentheile nicht, vielmehr sondere ich sie nur gleichsam ab. — Was sagt aber Aristoteles und die andern Schüler des Plato? dass sie alles Naturgemässe Güter nennen, und ihre Gegentheile Uebel. Siehst Du nun nicht, dass Dein Zeno in den Worten mit Aristo zusammentrifft, in der Sache aber von ihm abgeht, dagegen mit Aristoteles und den Andern in der Sache übereinstimmt und nur in den Worten abweicht? Aber weshalb will man, wenn man in der Sache einig ist, nicht in den gewohnten Worten sprechen? Oder werde ich lernen, bereitwilliger das Geld zu verachten, wenn ich es zu den vorgezogenen Dingen und nicht zu den Gütern rechne, und tapferer den Schmerz zu ertragen, wenn ich ihn hart, schwer erträglich und naturwidrig nenne, als wenn ich ihn zu den Uebeln rechne. [247])

---

[247]) In § 68 und 69 berührt Cicero den wunden Punkt in der stoischen Ethik, wonach sie das Sittliche als etwas auch in seinem Inhalte Besonderes neben der

(§ 73.) M. Piso [248]), unser vertrauter Freund, hat neben vielem Anderen auch diese Meinung der Stoiker in seiner Weise verspottet. Wie, sagte er, Du leugnest,

---

Lust und dem Angenehmen hinstellen, während doch das Sitliche als Harmonie der naturgemässen Triebe ohne diese Triebe nicht zu Stande kommen könne, und die Harmonie gerade aus der Regelung, also Erhaltung dieser Triebe, hervorgehe. Deshalb können diese Triebe nicht als Inhalt des Handelns, sondern nur als Motiv des Handelns im sittlichen Leben ausgeschieden werden. Indess bleibt Cicero auch hier auf der Oberfläche und geht dann in § 70 wieder auf den schon oft erhobenen Vorwurf zurück, dass Zeno nur die Worte, aber nicht die Begriffe der ältern Philosophie geändert habe, während sein Fehler doch gerade darin besteht, dass er die alten Namen des höchsten Guts und Uebels für das Sittliche beibehalten hat, und sein Verdienst darin, dass er in der Sache die strenge Scheidewand zwischen Sittlich und Angenehm gezogen hat, die in der bisherigen Philosophie fehlte. Nur deshalb war er zu dem neuen Namen für das „Vorgezogene" genöthigt. — Ebenso übersieht Cicero die tiefe Bedeutung des Unterschieds zwischen „Nehmen", wenn etwas ohne mein Zuthun sich mir bietet, und „Begehren", welches zur eignen Thätigkeit treibt, um das Begehrte zu erlangen. Wenn auch diese Unterscheidung etwas subtil klingt, so ist sie doch durchaus konsequent und erscheint bei ihrem Ideal des Weisen auch nicht gesucht oder affektirt. Kant hat ganz dasselbe Ideal, wenn er verlangt, dass der sittliche Mensch sein Wollen und Handeln niemals auf etwas Angenehmes als solches richten solle, sondern überall in seinem Handeln nur durch sittliche Motive bestimmt werden solle.

[248]) Marcus Puppius Piso war um zehn Jahre älter als Cicero und ein wissenschaftlich gebildeter Mann, der sich viel mit Philosophie beschäftigte und zu den Peripatetikern sich hielt. Er war ein Schüler des Akademikers Antiochus gewesen und hatte den Peripatetiker Staseas viele Jahre als Hausgenosse bei sich. Er wurde 2 Jahre nach dem Konsulat Cicero's Konsul und war von Jugend auf ein Freund Cicero's. Erst später änderte sich dies, als Piso mit Clodius, dem Verfolger Cicero's, in freund-

dass der Reichthum ein Gut sei und nennst ihn ein Vorgezogenes; aber was hilft dies? Wird der Geiz deshalb abnehmen? Wie sollte dies kommen? Hält man sich an die Worte, so ist zwar das Vorgezogene ein längeres Wort als das Gut. — Das thut nichts zur Sache, sagt Ihr. — Nun gut, aber sicherlich ist es bedeutungsvoller. Allerdings weiss ich nicht, woher der Name Gut kommt; aber das Vorgezogene kommt wohl daher, weil es andern vorgezogen wird. Dies scheint mir wahrhaftig von grosser Bedeutung. Also, sagte er, hat Zeno den Reichthum, indem er ihn zu dem Vorgezogenen rechnet, höher gestellt als Aristoteles, der ihn nur als ein Gut anerkennt, aber nicht als ein grosses Gut, vielmehr als ein solches, was dem Rechten und Sittlichen nachgesetzt werden müsse, und um dessen Erlangung man keine zu grosse Mühe aufwenden solle. Ebenso sprach er über alle jene andern Dinge, bei welchen Zeno den Namen verändert hatte; diese Dinge, die nach Zeno keine Güter uud keine Uebel sein sollten, habe er danach, und zwar die Güter mit anziehenderen, und die Uebel mit abschreckenderen Namen, als wir, bezeichnet. So Piso, ein vortrefflicher Mann, der Dir, wie Du weisst, ganz ergeben war. Ich möchte nun, um endlich zum Schluss zu kommen, nur noch Einiges hinzufügen; denn es würde zu weit führen, wenn ich auf Alles antworten wollte, was Du gesagt hast.

Kap. XXVII. (§ 74.) Mittelst derselben glänzenden Worte habt Ihr es zu Königreichen und Macht und so grossen Reichthümern gebracht, dass Ihr sagen könnt, Alles in der Welt gehöre dem Weisen. Er allein soll überdies schön, frei und ein Bürger sein; die Thoren sollen von alledem das Gegentheil sein; ja, Ihr lasst sie sogar verstandlos sein. Ihr nennt das παραδοξα; wir wollen es Wundersätze nennen. Allein wo bleibt das Wunderbare, wenn man näher hinzutritt? Ich will mit Dir die Dinge, die Du unter jedem dieser Worte begreifst, vergleichen, und es wird sich kein Meinungs-Unterschied herausstellen.

---

schaftliche Verbindung kam. Dieser Piso wird im 5ten Buche dieser Schrift als eine der redenden Personen mit eingeführt. Als Cicero diese Schrift verfasste, lebte Piso nicht mehr.

Ihr sagt, dass alle Fehler gleich gross seien. Ich mag jetzt mit Dir nicht so scherzen, als es über dieselben Dinge von mir gesah, wie ich den Murena gegen Deine Anklage vertheidigte.[248 b] Ich musste damals zu Ungelehrten sprechen, auch Etwas der Zuhörerschaft zum Besten geben; jetzt haben wir die Frage eindringender zu erörtern. (§ 75.) Die Fehler sollen gleich sein, aber in welcher Weise? Ihr sagt, weil es über das Sittliche hinaus nicht noch ein mehr Sittliches geben könne. Allein ich bitte fortzufahren, denn hierüber herrscht grosse Meinungsverschiedenheit. Ich müsste die besondern Beweisgründe hören, weshalb alle Fehler gleich gross sein sollen. Ihr sagt: Wenn von mehreren Saiten einer Cither keine so gestimmt ist, dass sie zusammenstimmen, so sind alle gleich missgestimmt, und ebenso weichen alle Fehler gleich ab, eben weil sie abweichen; sie sind deshalb gleich. Allein wir werden hier durch eine Zweideutigkeit getäuscht. Allerdings kann es alle Saiten gleich treffen, dass sie verstimmt sind, aber deshalb sind sie nicht alle gleich verstimmt. Dies Gleichniss kann also nichts beweisen. Denn wenn mehrere Geizige als Geizige sich alle gleich sind, so ist doch ihr Geiz noch nicht bei allen der gleiche. (§ 76.) Aber es kommt noch ein anderes unpassendes Gleichniss. Ihr sagt: Ein Steuermann fehle gleich sehr, mag er ein Schiff mit Spreu oder ein Schiff mit Gold umschlagen lassen; ebenso fehlt auch Derjenige gleich, welcher seinen Vater und seinen Sclaven widerrechtlich schlägt. Aber seht Ihr nicht, dass es die Kunst des Steuermanns nichts angeht, welche Art von Gütern er geladen hat. — Deshalb hat es auf das gute oder schlechte Steuern keinen Einfluss, ob das Schiff mit Spreu oder mit Gold beladen ist; aber den Unterschied zwischen dem Verwandten und dem Sclaven kann man kennen und soll ihn kennen. Deshalb kommt bei dem Steuern nichts, bei den Pflichten aber viel darauf an, in welcher Art gefehlt wird. Und selbst bei dem Steuermann ist der Fehler, wenn das Schiff durch seine Nachlässigkeit untergegangen ist, grösser, wenn es Gold als wenn es Spreu geladen hatte; denn

---

[248 b]) Diese Rede Cicero's für den Murena ist noch unter seinen erhaltenen Reden vorhanden.

bei jedem Geschäft verlangt man die Anwendung der gewöhnlichen Klugheit und Vorsicht; Alle, welche ein Geschäft betreiben, müssen sie haben. Und deshalb können selbst in diesem Sinne die Fehler nicht als gleich gelten.[249])

Kap. XXVIII. (§ 77.) Allein die Stoiker halten an dem Ausspruch trotzdem fest und wollen in Nichts nachgeben. Da alle Fehler, sagen sie, aus der Schwachheit und Unbeständigkeit hervorgehn und diese Mängel bei allen Thoren gleich gross sind, so müssen auch ihre Fehltritte gleich gross sein. Allein man kann nicht zugeben, dass bei allen Thoren die Mängel gleich gross seien und dass L. Tubulus[250]) keine grössere Schwachheit und Unbeständigkeit gezeigt habe, wie P. Scävola[251]), auf dessen Antrag er verurtheilt worden ist. Sollten denn die Dinge, in welchen gefehlt wird, sich gleich stehn, und sollte nicht je nach der Grösse oder Kleinheit derselben auch die bei ihnen begangenen Fehler grösser oder kleiner werden? (§ 78.) So scheinen mir denn, um zum Schluss zu kommen, Deine Stoiker hauptsächlich an dem einen Fehler zu leiden, dass sie glauben, zwei entgegengesetzte Ansichten aufrecht erhalten zu können. Denn kann es einen grössern Widerspruch geben, als wenn man sagt, das Sittliche sei allein

---

249) Diese beiden Beispiele sind sehr interessant. Es ist nicht zu bestreiten, dass die Stoiker damit den Begriff ihrer ὁμολογια treffend erläutern; die musikalische Harmonie ist schon für das Ohr eine Empfindung, welche kein Mehr oder Weniger zulässt; und ebenso treffend bezeichnet das Steuern des Schiffes diese ὁμολογια, die eben nur in dem richtigen Wege, in dem richtigen Verhältnisse liegt und daher von dem Inhalte der Dinge, welche so geregelt oder zum Ziele geführt werden sollen, nicht berührt wird. Was Cicero dagegen vorbringt, ist sehr schwach, wie der Leser leicht bemerken wird. Natürlich kann kein Gleichniss vollkommen passen, und deshalb bleibt es möglich, mit Hülfe anderer Beziehungen auch in diesen beiden Beispielen ein Mehr oder Weniger einzuschmuggeln.

250) Ueber Tubulus sehe man Buch 2 § 54.

251) Ueber Scävola sehe man Buch 1 § 12.

ein Gut, und dabei anerkennt, dass die Natur uns das Verlangen nach den dem Leben zusagenden Dingen gegeben habe? Indem sie das festhalten wollen, was mit dem erstern Satze stimmt, treffen sie mit Aristo zusammen, und indem sie wieder dies vermeiden wollen, vertheidigen sie sachlich dasselbe, wie die Peripatetiker, aber verbeissen sich in die Worte. Und indem sie diese nicht aus der Ordnung sich herausnehmen lassen wollen, wird ihre Rede und ihr Benehmen noch abschreckender, rauher und härter. (§ 79.) Panätius, den das Finstre und Rauhe in ihren Aussprüchen verletzte, billigte weder die Bitterkeit ihrer Lehrsätze, noch die Stacheln ihrer Erörterungen; er war dort milder und hier klarer; immer führte er den Plato, Aristoteles, Xenokrates, Theophrast und Dikäarch im Munde, wie seine Schriften ergeben.[252] Ich empfehle Dir jene zum eifrigen, fleissigen und angestrengten Studium. (§ 80.) Doch es naht der Abend, ich muss nach Hause zurückkehren; deshalb schliesse ich für heute, aber hoffe, dass wir unsere Besprechung öfter wiederholen werden. — Ich bin dabei, sagte Cato, denn was kann man Besseres thun? Zunächst erbitte ich mir von Dir die Gefälligkeit, dass Du dann meine Widerlegung gegen Deine heutigen Anführungen anhörest; aber bleibe eingedenk, dass Du Alles billigst, was wir wollen, nur dass wir uns andrer Worte bedienen, während ich von Euren Lehren nichts billigen kann. — Du giebst mir, sagte ich, da ein Bedenken auf den Weg; doch wir werden ja sehn. — Mit diesen Worten trennten wir uns.[253]

---

[252]) Panätius lebte nur ein halbes Jahrhundert vor Cicero und gehört schon der eklektischen Richtung an, welche zu dieser Zeit in alle Schulen eindrang, und die Schärfe und Konsequenz ihrer Systeme so abstumpfte, dass man allmählich kein Bedenken trug, aus allen Systemen das passende herauszunehmen und dem eignen einzufügen.

[253]) Wenn diese in dem vierten Buche gegebene Widerlegung der stoischen Ethik von Cicero den Schriften des Antiochus entnommen ist, wie die Gelehrten annehmen (Erl. 195), so kann man in das Lob des Antiochus, welches ihm Cicero als dem scharfsinnigsten und

grössten Philosophen seiner Zeit ertheilt, nicht einstimmen. Die ganze Widerlegung bewegt sich in dem einen Punkte, dass Zeno nur das Sittliche und nicht auch die äussern Annehmlichkeiten des Lebens zu dem höchsten Gute rechne. Alle sonstigen Bedenken gegen dieses System werden kaum berührt und man kann nicht annehmen, dass Cicero hier seine Quellen unvollständig excerpirt habe. Während Alles sich in dem Vorwurf concentrirt, dass Zeno nur die Worte, aber nicht die Lehrsätze der alten Schulen geändert habe, trifft ihn vielmehr der umgekehrte Tadel, dass er trotz der wesentlich veränderten Lehrsätze doch die Ausdrücke derselben beibehalten hat, und gerade deshalb hat die Mit- und Nachwelt sich schwer in seinem Lehrgebäude zurechtfinden können, obgleich es in der Hauptsache genau mit dem Kant's übereinstimmt, welches, als es erschien, als etwas ganz Neues angestaunt wurde. Ja, man kann das System Zeno's höher stellen; denn während Beide darin übereinstimmen, dass der Mensch nur aus sittlichen Motiven handeln solle und niemals aus Motiven der Lust, begehn die Stoiker nicht den Fehler wie Kant, aus einer abstracten Formel (die Fähigkeit einer Maxime, als Gesetz für Alle gelten zu können) den Inhalt des Sittlichen ableiten zu wollen. Sie entnehmen vielmehr diesen Inhalt aus den ursprünglichen, von der Natur den Menschen eingepflanzten Trieben und finden das Sittliche nur in einen Regelung und Begrenzung dieser Triebe, damit eine Harmonie derselben in gleicher Weise bestehe, wie sie das Weltall in seinen Einrichtungen darstelle.

Die Mängel ihrer Lehre liegen nur in zwei Punkten: 1) haben sie das Sittliche als diese blosse Harmonie des Natürlichen nicht streng festgehalten, sondern allmählich auch das sittliche Handeln in seinem Inhalte dem natürlichen Handeln gegenüber gestellt, womit sie in den Nebel und das Leere in Bezug auf den Inhalt des Sittlichen geriethen, und 2) ist ihre Stellung zu den Gegenständen der Lust (προηγμενα) zu starr und gesucht, indem sie hier kein Begehren, sondern nur ein Annehmen zulassen wollen. Indess wird dieser Fehler dadurch gut gemacht, dass sie diesen Zustand nur als den des Weisen darstellen, der als Ideal von ihnen behandelt wird. In diesem Sinne haben die meisten ethischen Systeme Ideale

aufgestellt, nicht, um die Wirklichkeit damit darzustellen, sondern um ihr die Richtung für ihren Fortschritt anzuweisen.

Die Epikureer haben sich in ähnlicher Weise mit dem ihrem System fehlenden sittlichen Motiv abgefunden, indem sie zeigen, dass schon ein Handeln in der Richtung nach der grössten Lust im Inhalte mit dem sittlichen Handeln zusammenfalle, so dass das Fehlen des sittlichen Motivs durch das kluge Handeln vollständig ersetzt werde.

Dadurch zeigt sich das auffallende Resultat, dass der Weise Epikur's von dem Weisen Zeno's in seinem Handeln und Verhalten kaum unterschieden werden kann; Beide werden sich unter gleichen Umständen gleich benehmen, Beiden ist die Apathie und die Ataraxie das Höchste, und der ganze Unterschied läuft darauf hinaus, dass der Weise Zeno's so handelt aus Motiven der Sittlichkeit und der Epikur's aus Motiven der Lust. Anstatt beide Motive als zeitlich nebeneinander wirkend in jedes Menschen Seele anzuerkennen, fasst jedes dieser Systeme nur eines dieser Motive auf, aber verstand doch damit ein System aufzurichten, was sich mit dem wirklichen Leben des Volkes so ziemlich vertrug. So wurde es möglich, dass diese beiden ethischen Systeme die gebildete Welt ein halbes Jahrtausend beherrschten, weil jedes praktisch ausführbar war, ohne die öffentliche Meinung und die herrschende Sittlichkeit des Volkes so zu verletzen, wie es die Systeme der Cyniker und der Cyrenaiker gethan hatten, aus denen die des Zeno und des Epikur hervorgegangen sind. Je nachdem in dem einzelnen Manne das Wohlbefinden und die Neigung und Mittel zum Wohlleben überwogen und das sittliche Gefühl als das schwächere sich zeigte, oder je nachdem umgekehrt das sittliche Gefühl überwiegend sich geltend machte und die Triebe der Lust beschränkte, rechnete sich Jener zu den Epikureern und Dieser zu den Stoikern, obgleich sie in ihrem äussern Handeln, namentlich für die wichtigeren Fragen des Lebens, trotzdem zusammentrafen. So konnten beide Systeme friedlich neben einander bestehn und praktisch geübt werden, ohne dass Neid und Unfriede daraus hervorgegangen wäre. Und noch heute besteht ein ähnliches Verhältniss, je nach den Temperamenten und dem Ueberwiegen der einen oder

andern Gesinnung in dem Einzelnen, obgleich die christliche Moral als eine für Alle gelten will. Jene beiden alten Systeme haben hier die individuellen Unterschiede der Einzelnen so treffend aufgefasst und ihre Systeme danach entwickelt, dass man dreist behaupten kann, es werde Epikureer und Stoiker geben, so lange noch die Welt stehen wird.

Fünftes Buch.[254]

Kap. I. (§ 1.) Zu jener Zeit, mein Brutus, als ich mit M. Piso[255]) in dem Ptolemischen Gymnasium[256])

---

[254]) In diesem Buche will Cicero die Ethik der alten Akademie und der Peripatetiker darstellen; allein er bietet sie nur in der Umgestaltung, welche sie zu seiner Zeit durch Antiochus erfahren hatte, welcher die Lehre der alten Akademie, die des Aristoteles und die der Stoiker ineinander verarbeitet und so ein Lehrgebäude aufgestellt hatte, das wesentlich schon zu der damals herrschenden eklektischen Philosophie gerechnet werden muss. Cicero hat die streng wissenschaftlichen Schriften des Aristoteles wahrscheinlich gar nicht gelesen; von Theophrast scheint er nur dessen Schrift über die Glückseligkeit genauer studirt zu haben. Als Hauptquelle für dieses Buch hat deshalb Cicero hier die Schriften des Antiochus benutzt, daneben vielleicht die erwähnte Schrift von Theophrast und vielleicht auch Einiges von Karneades.

Der Form nach enthält das Buch die Schilderung eines Gespräches, was im Jahre 79 v. Chr. in Athen zwischen Marcus Piso, Titus Pomponius, Lucius Cicero, Quintus Cicero und ihm in dem Garten der Akademie stattgehabt haben soll. Cicero hatte sich damals nach Vertheidigung des Sextus Roscius zur Erholung nach Athen begeben und hatte sechs Monate lang die Vorträge des Antiochus gehört, woraus sich denn auch erklärt, weshalb die Lehren des Antiochus den wesentlichen Inhalt dieses Buches bilden.

[255]) Ueber Piso sehe man Erl. 248.

[256]) Gymnasien waren offene und öffentliche Gebäude, zunächst für die Leibesübungen der Jugend bestimmt;

den Antiochus hörte und mit uns mein Bruder Quintus, T. Pomponius[257]) und Lucius Cicero[258]), mein Vetter mütterlicher Seite, aber der Liebe nach mein leiblicher Bruder, verabredeten wir, den Nachmittag einen Spaziergang nach der Akademie zu machen, weil der Ort um diese Tageszeit am wenigsten von der Menschenmenge besucht ist. So versammelten wir uns Alle zur besprochenen Zeit bei Piso, wanderten in mancherlei Gespräch von Dipylus aus die sechs Stadien fort und fanden uns in der Akademie, jenen mit Recht berühmten Räumen, angekommen, so einsam, wie wir wünschten.[259]) (§ 2.) Da sagte Piso: Ist es ein Geschenk der Natur oder eine Täuschung, dass man sich bei dem Anblick von Orten, wo merkwürdige Männer sich viel aufgehalten haben sollen, erregter fühlt, als wenn man nur von ihren Thaten hört oder ihre Schriften liest? Eben jetzt empfinde ich es; denn Plato tritt mir vor die Seele, der hier zuerst gelehrt haben soll; seine hier angrenzenden Gärten erinnern mich nicht blos an ihn, sondern stellen mir seine Gestalt selbst gleichsam vor Augen. Hier weilte Speusipp, Xenokrates und sein Schüler Polemo; wir sehen hier den Sessel, worauf er sass. Ebenso ging es mir beim Anblick unseres Versammlungssaals, des Hostilischen nämlich, nicht des neuen, der mir klei-

---

indess wurden sie auch viel von Philosophen zu ihren Vorträgen benutzt. Das hier genannte Gymnasium hatte Ptolemäus Philadelphus erbaut.

257) Ueber Pomponius sehe man Erl. 100 zu II. § 67.

258) Lucius Cicero war der Sohn des Lucius Cicero, eines Bruders des Vaters unseres Cicero. Dieser Vetter war dem Cicero in der Sammlung der Anklagepunkte gegen Verres in Sicilien behüflich gewesen, aber schon das Jahr darauf gestorben. Cicero nennt ihn in seinen Briefen an Atticus einen vortrefflichen Mann und aufrichtigen Freund.

259) Die Akademie war ein geräumiger Platz ausserhalb Athens vor dem Thore Dipylon, 6 Stadien oder 750 Doppelschritte von der Stadt entfernt. Der Platz hatte schöne, zum Lustwandeln geeignete Wege und Anlagen. Plato hatte hier seine Vorträge gehalten und seine Schule davon den Namen der Akademischen erhalten.

ner zu sein scheint, seitdem er vergrössert worden ist.[260]) Da gedachte ich des Scipio, Cato, Lälius und vor Allen unseres Grossvaters.[261]) Diese, die Erinnerung anregende Kraft solcher Orte ist so gross, dass man nicht ohne Grund die Gedächtnisskunst von ihr abgeleitet hat. — (§ 3.) Darauf sagte Quintus: Es ist so, wie Du sagst, mein Piso; denn auch mich zog jener Ort Kolonos, als ich hierher kam, zu sich, und sein ehemaliger Insasse, Sophokles, stand mir vor Augen, den ich, wie Du weist, so bewundere und an dem ich mich so ergötze. Mich erschütterte die Gestalt des Oedipus aus älterer Zeit, wie er hierher kommt, und in jenen gefühlvollen Versen fragt, welcher Ort es sei. Es war nur ein Schatten, aber dennoch erschütternd.[262]) — Darauf sprach Pomponius: Ihr pflegt mich als einen ergebenen Anhänger des Epikur zu verspotten, und ich bin auch viel bei Phädrus, den ich, wie Ihr wisst, hoch verehre, in den Gärten des Epikur, an welchen wir eben vorbei gegangen sind.[263]) Wenn ich nun auch nach einem alten Sprüchwort mich der Lebenden erinnere, so würde ich doch auch des Epikur nicht vergessen, selbst wenn

---

[260]) Der Senat versammelte sich in dem von Tullus Hostilius erbauten und nach ihm benannten Versammlungshause (Curie). Sulla hatte dasselbe 1—2 Jahre vor der Zeit dieses Gesprächs umgebaut und erweitert. Wenn es dem Cicero trotzdem kleiner vorkommt, so ist dies eine Anspielung auf die grössern Männer, die in der alten Curie gewaltet haben.

[261]) Unter diesem Grossvater ist nach Madwig Lucius Piso zu verstehen, der sich den Beinamen des Mässigen *(frugi)* erwarb, der Urheber des ersten Gesetzes gegen Erpressungen und Verfasser von Jahrbüchern. Man sehe Erl. 113.

[262]) Kolonos war eine Dorfschaft in der Nähe der Akademie. Sophokles lässt in seinem „Oedipus in Kolonos“ den Oedipus diese Frage thun. Quintus Cicero hatte selbst Tragödien geschrieben, deshalb vertritt er hier die Erinnerung an die Tragiker.

[263]) Pomponius Atticus war ein Anhänger des Epikur; Phädras lehrte damals die Philosophie des Epikur in Athen. Man sehe Erl. 23 zu Buch I. § 16.

ich wollte, da unsre Freunde dessen Bild nicht blos in Gemälden besitzen, sondern auch an den Bechern führen und an den Ringen tragen.

Kap. II. (§ 4.) Darauf sagte ich: Unser Pomponius scheint nur zu scherzen und vielleicht für seine Person mit Recht; denn er hat sich in Athen so fest niedergelassen, dass er beinahe zu einem Attiker geworden ist und davon noch den Beinamen erhalten wird. Indess stimme ich Dir, mein Piso, bei; es geschieht häufig, dass die Orte unsre Gedanken lebhafter und genauer zu berühmten Männern zurückführen. Du weisst ja, wie ich auch einmal mit Dir nach Metapont[264]) gekommen und nicht eher zu dem Gastfreund gegangen bin, als bis ich den Ort, wo Pythagoras sein Leben beschlossen hat, und bis ich seine Wohnung gesehn hatte. Allerdings bietet Athen allerwärts durch seine Plätze Erinnerungen an grosse Männer; aber jetzt ist es dieser Sessel, welcher mich erregt. Karneades sass darauf und ich glaube ihn zu sehn; denn sein Bild ist bekannt und beinahe scheint es, als wenn dieser Sessel, nachdem dieser grosse Geist ihn verwaist gelassen hat, danach verlangte, seine Stimme zu hören. [265]) — (§ 5.) Hierauf sagte Piso: Alle haben gesprochen, aber was meint denn unser Lucius? Hat er gern den Ort geschaut, wo Demosthenes und Aeschines miteinander zu kämpfen pflegten? Denn Jeder wird hierbei am meisten durch seine eigene Lieblingsbeschäftigung bestimmt. [266]) — Hierauf sagte dieser erröthend: Frage mich nicht; bin

---

[264]) Metapont ist eine Stadt im südlichen Italien, in der Landschaft Lucanien. Pythagoras hat sich den spätern Theil seines Lebens in Unter-Italien aufgehalten und dort seine Schule gegründet.

[265]) Unser Cicero rechnet sich zu den Neu-Akademikern, bei denen die Skepsis überwog, die Karneades am vollständigsten begründet hatte. Jeder der Anwesenden wird hier so eingeführt, dass er sich gerade derjenigen Philosophen erinnert, zu deren Schule er sich hält.

[266]) Lucius Cicero hatte die Absicht, sich zum Redner und Staatsbeamten auszubilden. Demosthemes war der Gegner des Philipp, Königs von Macedonien, und Aeschines der Führer der Partei des Philipp in Athen.

ich doch sogar zu dem Hafen Phalaris herabgestiegen, wo Demothenes bei der Brandung zu sprechen pflegte und sich übte, das Getös der Wellen mit seiner Stimme zu überbieten. Auch war ich so eben ein wenig rechts ab des Weges gegangen, um das Grabmal des Perikles zu sehn, obgleich dies Schauen hier eigentlich kein Ende nimmt, denn wohin man den Fuss in dieser Stadt setzt, trifft man auf die Spuren früherer Ereignisse. — (§ 6.) Darauf sagte Piso: Soweit diesr Eifer, mein Cicero, Dich treibt, jenen grossen Männern nachzuahmen, ist er ein Zeichen von Geist; aber das blosse Sehen dieser Denkmäler alter Erinnerungen ist nichts als Neugierde; deshalb ermahnen wir Alle Dich, der, wie ich hoffe, vorwärts eilt [267]), diese Männer nicht blos kennen zu lernen, sondern ihnen auch nachzuahmen. — Darauf sagte ich: Er handelt zwar, mein Piso, schon so, wie Du verlangst, aber trotzdem ist mir Deine Ermahnung willkommen. — Darauf erwiderte Piso mit seiner gewohnten Freundlichkeit: Wir Alle wollen das Mögliche für diesen Jüngling thun, namentlich soll er auch einen Theil seines Eifers der Philosophie zuwenden, sei es, um Dir nachzufolgen, den er liebt, oder sei es, um das, wonach er strebt [268]), später vollbringen zu können. Aber sage uns, Lucius, bedarfst Du erst unsrer Ermahnungen oder hast Du nicht schon selbst die Neigung dazu? Wenigstens scheinst Du mir die Vorträge Deines Lehrers Antiochus sehr aufmerksam zu hören. — Darauf erwiderte dieser ängstlich oder vielmehr verschämt: Ich thue dies zwar, aber hörtest Du nicht eben vom Karneades reden? Zu diesem zieht es mich heftig hin; allein Antiochus holt mich zurück; auch ist kein Lehrer weiter hier vorhanden. [269]) —

---

[267]) *Currentem hartari*, den Laufenden ermahnen, war eine sprüchwörtliche Redensart.

[268]) Nämlich als Redner und höherer Staatsbeamter später aufzutreten. Erl. 258.

[269]) Karneades hatte die neue Akademie und ihre skeptische Richtung nächst Arcesilaus begründet. Antiochus wollte die dogmatische Lehre der alten Akademie wieder zur Geltung bringen, weshalb der Ausdruck: er holt mich zurück.

Kap. III. (§ 7.) Darauf sagte Piso: Wenn es sich auch nicht so leicht wird machen lassen, da dieser hier ist (er meinte mich)[270], so will ich doch versuchen, Dich von dieser neuen Akademie weg zu jener alten zu führen, zu welcher, wie Du von Antiochus gehört haben wirst, nicht blos die sogenannten Akademiker, wie Speusipp, Xenokrates, Polemo, Crantor mit den Uebrigen gehören, sondern auch die alten Peripatetiker, deren Erster Aristoteles ist, ein Mann, den ich, von Plato abgesehn, für den grössten Philosophen erklären möchte. Wende Dich also, ich rathe es Dir, zu diesen. Aus deren Schriften und Vorträgen können alle höhern Wissenschaften, alle Geschichte, aller Glanz im Vortrage geschöpft werden, und die Mannichfaltigkeit ihrer Anweisungen ist so gross, dass Niemand ohne diese Hülfe zu irgend einem bedeutenderen Unternehmen gehörig vorbereitet angesehn werden kann. Aus ihnen sind die Redner, die Feldherren, die grössten Staatsmänner hervorgegangen, und selbst, um Geringeres zu erwähnen[271], die Mathematiker, die Dichter, die Musiker, die Aerzte sind in dieser Schule aller Künste gebildet worden. — (§ 8.) Darauf sagte ich: Du weisst, Piso, dass ich ebenso denke, indess hast Du es zur rechten Zeit erwähnt. Mein Vetter Cicero möchte nämlich gern hören, welcher Ansicht die ältere Akademie und die Peripatetiker über das höchste Gut gewesen sind. Du wirst uns dies am besten auseinander setzen können, da Du den Neapolitaner Staseas[272] viele Jahre bei Dir gehabt hast, und wir sehn, dass Du schon seit mehreren Monaten in Athen dasselbe von Antiochus zu erfahren suchst. — Piso antwortete lächelnd: Nun wohlan (denn Ihr habt es sehr geschickt eingerichtet, dass ich mit dem Vortrage beginnen muss), ich will diesem Jünglinge es, so viel ich vermag, auseinandersetzen. Unsere Einsamkeit hier ist die Veranlassung; denn wenn auch ein Gott es gesagt hätte,

---

[270] Unser Cicero rechnete sich nämlich zur skeptischen Richtung und zur neuen Akademie.

[271] Dies ist im Sinne eines Römers zu verstehn, der öffentliche Thätigkeit am höchsten stellte.

[272] Staseas war ein Philosoph der peripatetischen Schule aus der spätern Zeit.

so würde ich nie geglaubt haben, dass ich in der Akademie als Philosoph je einen Vortrag halten würde. Aber wenn ich Euch nur nicht lästig falle, während ich dies ausführe? — Wie sollte bei mir dies möglich sein, sagte ich, da ich selbst Dich darum gebeten habe. Als Quintus und Pomponius sich ebenso ausgesprochen, begann Piso, und ich bitte Dich, mein Brutus, Acht zu haben, ob er die Lehre des Antiochus richtig darstellt; denn Du hast dessen Bruder Aristus[273]) oft gehört und wirst deshalb dieser Lehre am meisten zugethan sein.[274])

Kap. IV. (§ 9.) Er sprach folgendermassen: Welches grosse Rüstzeug für die Wissenschaften in der Lehre der Peripatetiker enthalten ist, habe ich genügend und so kurz als möglich vorhin dargelegt. Der Grundriss dieses Lehrgebäudes hat drei Theile, wie beinah überall; der eine behandelt die Natur, der zweite das Erörtern, der dritte das Leben. Die Natur haben sie so vollständig untersucht, dass kein Theil am Himmel, im Meere und auf der Erde, um mich dichterisch auszudrücken, übersehen worden ist. Ja, sie haben sogar bei Erörterung der Anfänge der Dinge und bei dem Weltall überhaupt nicht allein Vieles als wahrscheinlich dargelegt, sondern nach Art der Mathematiker aus nothwendigen Schlussfolgerungen abgeleitet und so aus den von ihnen erkannten Dingen Bedeutendes zur Erkenntniss des Verborgenen beigebracht.[275]) (§ 10.) Aristoteles hat den Ursprung, die Nahrung, die Gestalt aller lebenden Geschöpfe erforscht und Theophrast die Natur der Pflan-

---

[273]) Aristus, der Bruder des Philosophen Antiochus, lehrte ebenfalls die Philosophie in Athen. Nach Plutarch war Aristus ein Freund und Hausgenosse des Brutus.

[274]) Auch in diesem Buche hat Cicero die erdichtete Einleitung und die reale Anrede an Brutus ineinander gemengt; aber abgesehn davon, ist die Einleitung eine geschickte Nachahmung der besten Einleitungen zu Plato's Dialogen.

[275]) Es bezieht sich dies auf die in allen griechischen Philosophenschulen herrschende Ansicht, wonach man auch mittelst des Syllogismus und nicht blos durch Beobachtung etwas Neues über seiende Dinge erkennen kann. Man sehe Erl. 245.

zen und die Ursachen und Verhältnisse beinah aller Erzeugnisse der Erde, und damit ist die Erforschung der verborgensten Dinge sehr erleichtert worden. Ebenso haben sie Regeln aufgestellt nicht blos für den dialektischen, sondern auch für den rednerischen Vortrag, und Aristoteles hat zuerst die Methode begründet, wonach man einzelne Fragen nach beiden Seiten hin behandelt; er bewegte sich nicht immer, wie Arcesilaus, im Widerlegen, sondern zeigte bei allen Dingen, was sich sowohl für, wie gegen sie sagen lasse. (§ 11.) Im dritten Theile werden die Vorschriften für ein gutes Leben behandelt, und sie haben diese nicht blos für das Privatleben, sondern auch für die Leitung der öffentlichen Angelegenheiten aufgestellt. Aristoteles hat uns mit den Sitten, Einrichtungen und Vorschriften beinahe aller griechischen und ausländischen Staaten und Theophrast uns mit deren Gesetzen bekannt gemacht. Beide haben gelehrt, was dem Herrscher im Staate gezieme, und in mehreren Schriften die beste Form der Staatsverfassung erörtert. Theophrast hat noch ausserdem gelehrt, wie den Neigungen und Zeitverhältnissen im Staate Rechnung zu tragen sei, je nachdem es die Umstände erfordern. Sie hielten ein ruhiges, mit der Betrachtung und Erkenntniss der Dinge sich beschäftigendes Leben für das vorzüglichste; es sei dem Leben der Götter am ähnlichsten und deshalb für den Weisen das würdigste. Ihre Darstellung bei allen diesen Gegenständen ist glänzend und lichtvoll.

Kap. V. (§ 12.) Ueber das höchste Gut haben sie zwei Arten von Büchern verfasst; die einen sind allgemein fasslich geschrieben und heissen ἐξωτερικα, die andern sind gefeilter abgefasst und in Commentarien von ihnen hinterlassen worden. Dadurch entsteht der Schein, als wären die Einzelnen nicht immer einstimmig in ihren Ansichten; in der Hauptsache finden indess keine Unterschiede statt, wenigstens nicht bei den früher genannten, und es herrscht auch unter ihnen keine Uneinigkeit. Allein bei den Fragen über das glückliche Leben und ob das Eine, was die Philosophie im Auge behalten und verfolgen muss, ganz in der Macht des Weisen liege, oder ob es auch durch Widerwärtigkeiten gestört und vernichtet werden könne, zeigen sich bei ihnen allerdings mancherlei

Zweifel und eine Verschiedenheit der Meinungen. Vorzüglich hat das Buch Theophrast's „Ueber das glückliche Leben" dies veranlasst, worin den äussern Verhältnissen viel Einfluss zuerkannt wird. Wäre dies richtig, so könnte die Weisheit das glückliche Leben nicht verbürgen, und diese Ansicht scheint mir nachgiebiger und ich möchte sagen weichlicher, als die Kraft und der Ernst der Tugend gestattet. Deshalb halten wir uns an Aristoteles und dessen Sohn Nicomachus. Des Letzteren sorgfältiges Werk über das Sittliche wird zwar dem Aristoteles zugeschrieben, allein ich sehe nicht ab, weshalb der Sohn dem Vater nicht hätte ähnlich werden können. [276]) Doch benutzen wir bei Vielem den Theophrast, nur halten wir bei der Tugend mehr als er auf Festigkeit und Stärke. (§ 13.) Ich meine daher, dass wir mit diesen Männern zufrieden sein können; denn ihre Nachfolger sind zwar nach meiner Meinung immer noch besser, als die Philosophen aus den übrigen Schulen, aber sie sind doch so entartet, dass es scheint, als hätten sie ihre Lehre aus sich selbst entnommen. Strato, der Erste nach Theophrast, wollte für einen Naturforscher gelten; er war zwar hier bedeutend, indess brachte er hier sehr viele Neuerungen auf und war in der Ethik sehr dürftig. [277]) Sein Schüler Lyco zeigte eine reiche

---

[276]) Cicero meint das Werk, was noch jetzt unter dem Titel; „Die Nicomachische Ethik" vorhanden ist. Wegen dieses Namens bestand schon, wie diese Stelle ergiebt, im Alterthum ein Zweifel, ob der Vater oder der Sohn dasselbe abgefasst habe; jetzt ist man allgemein der Ansicht, dass es ein Werk von Aristoteles selbst ist, und zwar sein bedeutendstes über die Ethik.

[277]) Strato aus Lampsakus folgte 287 v. Chr. dem Theophrast in der Vorstandschaft der Schule. Er bildete die Lehre des Aristoteles zum konsequenten Materialismus aus; Wahrnehmung und Denken sind nach ihm einander imminent und es giebt keinen gesonderten Verstand (νοῦς). Die Weltbildung erfolgt durch Naturkräfte. Die folgenden hier genannten Peripatetiker sind nach ihren besondern Lehrmeinungen nicht näher bekannt. Der dabei genannte Aristo ist nicht mit dem Stoiker Aristo zu verwechseln.

Darstellungsgabe, aber in den Dingen selbst ist er dürftig. Sein Nachfolger Aristo ist scharfsinnig und geschmackvoll, aber es fehlt ihm die Gründlichkeit eines grossen Philosophen. Er hat Vieles geschrieben; seine Sprache ist glatt, aber es macht, ich weiss nicht weshalb, keinen Eindruck. (§ 14.) Ich übergehe Viele, auch den gelehrten und milden Hieronymus, bei dem ich kaum noch weiss, ob ich ihn zu den Peripatetikern zählen kann; denn er verlegte das höchste Gut in die Schmerzlosigkeit, und jede abweichende Meinung bei diesem Punkte muss sich auf die ganze Philosophie ausdehnen. Critolaus wollte die Alten nachahmen und kam ihnen in dem Ernst der Sache am nächsten, allein sein Ausdruck ist zu schwülstig. Trotzdem blieb er nicht innerhalb der alten Grundsätze. Sein Schüler, Diodor, verbindet mit der Sittlichkeit die Schmerzlosigkeit. Auch dieser geht seinen eigenen Weg und kann, da er über das höchste Gut eine abweichende Ansicht hat, kaum zu den Peripatetikern gerechnet werden. Unser Antiochus scheint mir die Ansicht der Alten hierüber am genauesten festzuhalten und zeigt, dass Aristoteles und Polemo hierin dasselbe gelehrt haben. [278])

Kap. VI. (§ 15.) Unser Lucius handelt daher ganz klug, wenn er vorzugsweise die Lehre über das höchste Gut hören will; denn wenn dieses festgestellt ist, so ist Alles in der Philosophie festgestellt; ist in neuern Dingen etwas übersehn oder unbekannt geblieben, so geht der Nachtheil nicht über die Bedeutung dieser Dinge selbst hinaus; kennt man aber das höchste Gut nicht, so fehlt aller Anhalt für das Leben überhaupt, und die Irrthümer, welche hieraus entstehn, sind so gross, dass man nicht mehr weiss, in welchem Hafen man Zuflucht suchen soll. Dagegen ist mit der Erkenntniss des Endzweckes der Dinge und des höchsten Gutes und Uebels der für das Leben einzuhaltende Weg und die Bestimmung aller Pflichten gefunden. [279]) (§ 16.) Man hat dann das Ziel,

---

[278]) Ueber Antiochus ist die Erl. 195, über Polemo die Erl. 156 nachzusehn.

[279]) Es hängt dies mit der schon in der Erl. 245 besprochenen Ansicht der griechischen Philosophen zusammen, wonach aus einem höchsten Prinzip oder Be-

auf das Alles bezogen werden kann und durch das man die Einrichtung eines glücklichen Lebens, nach dem Alle verlangen, auffinden und sich aneignen kann. Da hierin eine grosse Meinungsverschiedenheit besteht, so werde ich der Eintheilung des Karneades folgen, die auch unser Antiochus gern anwendet. Karneades legte nicht blos dar, was Alles von den Philosophen als höchstes Gut aufgestellt worden ist, sondern auch wie vielerlei Ansichten hier überhaupt aufgestellt werden können. Er bestritt, dass irgend eine Wissenschaft und Kunst aus sich selbst sich entwickeln könne; denn Alles, was von ihr erreicht werden solle, stehe ausserhalb ihrer. [280]) Ich brauche dies nicht durch Beispiele des Weitern auseinanderzusetzen; denn offenbar bewegt sich keine Kunst und Wissenschaft blos in sich selbst, sondern etwas Anderes ist sie selbst und etwas Anderes das Ziel, was sie sich vorgesetzt hat. So wie die Arzneikunst auf die Gesundheit, die Steuermannskunst auf die Schifffahrt abzweckt, so die Klugheit auf die Einrichtung des Lebens, und sie muss deshalb ebenfalls von etwas Anderem als Grundlage ausgehn. [281]) (§ 17.) Es gilt aber beinah bei

---

griff der ganze weitere reiche Inhalt der darunter gehörigen Wissenschaft auf deductivem Wege, mittelst des Denkens allein, gefunden werden kann.

[280]) Karneades gehört zu den Begründern der Skepsis in der neuen Akademie. Cicero benutzt ihn hier für die Form seines indirecten Beweises über das höchste Gut; in der Sache kann er für die Lehre der alten Akademiker und Peripatetiker nicht benutzt werden.

[281]) Man darf dieses „aus sich selbst Entwickeln der Wissenschaft" *(ipsa a se proficisci)* nicht im Sinne einer deductiven Ableitung des Inhalts der Wissenschaft aus ihrem Prinzip verstehn, wie man das nach § 15 leicht annehmen könnte; vielmehr wird damit nur gesagt, dass jede Wissenschaft ein Ziel habe, auf dessen Erlangung sich alle ihre Regeln und Begriffe hin richten. Mit diesem Ziel ist hier bei der Ethik offenbar das höchste Gut gemeint, und man sollte meinen, dass dieses höchste Gut seinem Begriffe nach ebenfalls in die ethische Wissenschaft gehöre und nicht ausserhalb ihrer stehe *(extra esse)*, so wie denn auch die Schifffahrt recht eigentlich zur Steuermannskunst

Allen für ausgemacht, dass der Inhalt und das Ziel der Klugheit der Natur entsprechend und angemessen sein müsse, so dass es von selbst zu sich ziehe und das Begehren seiner, was die Griechen ὁρμήν nennen, erwecke. Dagegen ist man über das, was so anreize und daher von der Natur von Anfang ab verlangt werde, nicht einig und deshalb herrscht unter den Philosophen über das höchste Gut grosser Streit. Die Grundlage für die ganze Frage über das höchste Gut und Uebel, wobei es auf das Aeusserste und das Letzte ankommt, hängt davon ab, worin die Grundtriebe der menschlichen Natur gesucht werden sollen. Hat man dies gefunden, so kann davon, als der Hauptsache, die ganze Entwicklung des höchsten Gutes und Uebels abgeleitet werden. [282])

---

gehört und der Begriff der Gesundheit zur Arzneikunst. Wenn daher dennoch dieses *extra esse* festgehalten wird, so bezeichnet es nur den Gegensatz von Sein oder vom Gegenstande gegenüber dem Wissen dieses Gegenstandes, welches Wissen die Wissenschaft bildet. Dann ist aller Gegenstand der Wissenschaft ausserhalb ihrer selbst, weil das Wissen nur den Inhalt, aber nicht die Seinsform ihres Gegenstandes in sich aufnehmen kann. Das angeblich *extra* liegende Ziel kann indess seinem Inhalte nach in das Wissen aufgenommen werden und gestaltet sich dann als Gewusstes zu dem obersten Begriff oder Prinzip der Wissenschaft, von dem nach § 15 der weitere Inhalt abgeleitet werden kann. Dieser Gedanke wird am Schluss des Kapitels ausgesprochen.

[282]) Indem auch Antiochus von den Trieben ausgeht, kann er den Begriff des Sittlichen in seinem strengen Sinne so wenig wie Epikur und die Stoiker erreichen. Das Sittliche hat ein Sollen, was über dem Seienden und also auch über den Trieben steht. Ueber letztere bleibt der Mensch der Herr; über das sittliche Gebot ist er nicht der Herr, vielmehr ihm untergeben. Es ist merkwürdig, dass dieser wichtige Begriff des Sollens in der ganzen alten Philosophie nicht erreicht worden ist. Sowohl Plato und Aristoteles, wie die Epikureer und Stoiker kennen keinen andern Anfang als von den Trieben; wie Alle versuchen, das Soll von dem Seienden un-

Kap. VII. Nach der einen Ansicht soll das Verlangen nach der Lust und die Beseitigung des Schmerzes der erste Trieb sein; nach einer andern soll es die Schmerzlosigkeit und die Abwendung jedes Schmerzes sein.[283]) (§ 18.) Hiervon abweichend gehn Andere von dem aus, was sie das erste Naturgemässe nennen; dazu rechnen sie die Unversehrtheit und Erhaltung aller Theile des Körpers. Die Gesundheit, richtige Sinne, Schmerzlosigkeit, Kraft, Schönheit u. s. w., sollen als erstes Naturgemässe in der Seele sein und gleichsam den Funken und den Samen der Tugenden bilden. Eines von diesen dreien muss das sein, was zuerst die menschliche Natur zum Begehren oder Verabscheuen veranlasst, und da ausser diesen dreien es nichts weiter der Art geben kann, so folgt, dass alle Pflichten sich auf das Fliehen oder Verfolgen von Etwas dieser Art beziehn, und die Klugheit, welche ich die Kunst des Lebens genannt habe, muss eines von diesen dreien zum Gegenstande haben und davon den Anfang des ganzen Verhaltens ableiten. (§ 19.) Aus dem nun, was als dasjenige angenommen wird, was die Natur zuerst erregt, geht die Lehre über das Rechte und Sittliche hervor, welche mit einem von diesen dreien so übereinstimmen muss, dass das Sittliche entweder in einem Handeln der Lust wegen besteht, selbst wenn man sie nicht erlangt, oder der Schmerzlosigkeit wegen, selbst wenn man sie nicht erreichen kann, oder des Naturgemässen wegen, selbst wenn es erfolglos bleibt. Daher kommt es, dass die Verschiedenheit, welche über die natürlichen Grundtriebe besteht, auch in gleichem Maasse sich auf die Ansichten über das höchste Gut und Uebel überträgt. Andere beziehen wieder von diesen Grundtrieben aus alle Pflichten auf die Erreichung

---

mittelbar abzuleiten, während dies doch nur mittelbar durch Aufstellung eines erhabenen Gebietenden möglich ist.

[283]) Der Unterschied dieser beiden Ansichten liegt in dem Begehren des Positiveu und Negativen. Die erste Ansicht sagt, man begehrt zunächst die positive Lust und die Beseitigung des positiven (vorhandenen) Schmerzes; die andere Ansicht sagt, man begehrt nur die Freiheit von Schmerz (das Negative), die Abhaltung jeden Schmerzes.

der Lust, oder der Schmerzlosigkeit, oder des ersten Naturgemässen.[284]) (§ 20.) Nachdem sich somit sechs verschiedene Ansichten über das höchste Gut herausgestellt haben, so sind die vornehmsten Vertheidiger der drei letztern Aristipp in Bezug auf die Lust, Hieronymus in Bezug auf die Schmerzlosigkeit, und in Bezug auf den Genuss dessen, was wir das erste Naturgemässe nennen, war Karneader zwar nicht der Begründer, aber der Vertheidiger, um die Dialektik zu üben. Die erstern drei Ansichten waren von Karneades nur als mögliche aufgestellt worden, und nur eine davon ist wirklich und zwar mit Entschiedenheit vertheidigt worden. Denn Niemand sagt, dass man Alles um der Lust willen thun müsse, und dass schon diese Absicht, auch wenn die Lust nicht erlangt werde, die an sich richtige, sittliche und das alleinige Gute sei. Ebenso wenig hat Jener die Vermeidung jeden Schmerzes schon an sich zu dem Begehrenswerthen gerechnet, auch wenn der Schmerz nicht umgangen werden kann. Dagegen behaupten die Stoiker, dass das auf das Naturgemässe gerichtete Handeln, selbst wenn es dasselbe auch nicht erlange, das Sittliche, das allein Begehrenswerthe und das alleinige Gut sei.[285])

---

[284]) Der Gegensatz der drei letzten Ansichten gegen die drei ersten ist dunkel ausgedrückt. Man könnte meinen, er liege in den Pflichten im Sinne von καθηκοντα der Stoiker gegen das streng Sittliche, was aus dem höchsten Gute abfliesst. Allein so meint es Piso (Antiochus) nach dem Folgenden und Vorhergehenden nicht; vielmehr liegt der Gegensatz darin, dass in den drei ersten Fällen das Sittliche schon dann vorhanden ist, wenn nur die Absicht auf das höchste Gut beim Handeln gerichtet ist, wenn es auch nicht erreicht wird, während bei den drei letzten Fällen auch die Erreichung dieses höchsten Gutes zur Vollständigkeit des Sittlichen gehört. Diese Unterscheidung, die von Karneades ausgeht, um alle Möglichkeiten in Bezug auf das höchste Gut zu erschöpfen, ist allerdings so unnatürlich, dass zwei Fälle von der ersten Alternative hier gleich als unpraktisch ausgeschieden werden.

[285]) Es ist schwer verständlich, weshalb die Epikureer und alten Akademiker nicht auch, wie die Stoiker,

Kap. VIII. (§ 21.) Sonach giebt es sechs einfache Aussprüche über das höchste Gut und Uebel, von denen zwei keinen Schutzherrn, aber vier ihre Vertheidiger haben. Verbundene oder doppelte Bestimmungen des höchsten Guts giebt es überhaupt drei, und mehr konnte es, wenn man auf die Natur der Sache genau einging, auch nicht geben. Denn man konnte die Lust mit dem Sittlichen verbinden, wie Calliphon und Dinomachus thaten, oder die Schmerzlosigkeit konnte damit verbunden werden, wie von Diodor geschehn, oder das erste Naturgemässe, wie die Alten meinten, die man auch die Akademiker und Peripatetiker nennt. Da sich indess nicht Alles auf einmal sagen lässt, so mag jetzt als ausgemacht gelten, dass wir von der Lust abzusehn haben, wenn wir, wie sich gleich ergeben wird, zu Grösserem geboren sind. Ueber die Schmerzlosigkeit wird meist dasselbe gesagt, wie über die Lust. Da ich nun mit Torquatus über die Lust und mit Cato über das Sittliche, insofern es allein als das höchste Gut gelten soll, schon verhandelt habe, so gilt das früher zunächst über die Lust Gesagte beinah vollständig auch von der Schmerzlosigkeit; (§ 22) und es bedarf dann keiner weiteren

---

schon ein Handeln, was auf das höchste Gut abzielt, für sittlich haben gelten lassen wollen, selbst wenn die Lust oder Schmerzlosigkeit dadurch nicht wirklich erreicht wird. Man kann zugeben, dass das höchste Gut durch solche verunglückte Versuche allerdings nicht erreicht werde, allein das darauf gerichtete Handeln muss doch offenbar für sittlich *(honestum)* gelten; denn nur dies Handeln ist der Gegenstand der Ethik, während die Erreichung des Zieles in die natürlichen Begebenheiten fällt, die ausserhalb der Macht des Menschen stehn. Man kann dies nur so erklären, dass nach der Lehre der Stoiker auch der blosse gute Wille schon das höchste Gut in ihrem Sinne zugleich mit darstellt; gerade dadurch wird ihr Weiser von den äussern Vorgängen unabhängig; dagegen galt bei den Epikureern und Alt-Akademikern erst die erregte Lust, oder der befriedigte Naturtrieb als höchstes Gut, und deshalb hatte der vergebliche Versuch für sie keinen Werth.

Gründe gegen diese Ansicht des Karneades.[286]) Denn sowie das höchste Gut so aufgestellt wird, dass das Sittliche darin nicht enthalten ist, so können in einer solchen Lehre weder Pflichten, noch Tugenden, noch die Freundschaft bestehen. Ebenso macht jede Verbindung des Sittlichen mit der Lust oder mit der Schmerzlosigkeit das Sittliche, was man festhalten will, zu einem Schlechten. Denn wenn man seine Handlungen entweder mit auf die Schmerzlosigkeit, als das höchste Gut, oder auf den leichtesten Theil der Natur[287]) bezieht, so verdunkelt, um nicht zu sagen beschmutzt man allen Glanz der Sittlichkeit. So bleiben nur die Stoiker übrig, die aber Alles von den Peripatetikern und Akademikern übernommen haben und für dieselben Dinge nur andere Namen aufgestellt haben; es ist deshalb besser, sich gegen die einzelnen Männer dieser Schule zu richten. Dies soll zu einer andern uns passenden Zeit geschehen; jetzt fahre ich in meiner Aufgabe fort. (§ 23.) Die „Sicherheit“ des Demokrit, welche er ευθυμια nannte, also gewissermassen die Ruhe der Seele, habe ich deshalb in unsere Erörterung nicht hineingezogen, weil diese Seelenruhe das glückliche Leben selbst ist und wir nicht ermitteln wollen, welcher Art dasselbe ist, sondern woraus

---

[286]) Darunter ist nicht zu verstehen, dass Karneades diese Verbindung des Sittlichen mit der Lust oder mit der Schmerzlosigkeit gebilligt und als die seinige aufgestellt habe, sondern nur, dass Karneades solche Ansichten mit unter denen aufgezählt gehabt habe, die überhaupt möglicherweise über das höchste Gut aufgestellt werden könnten. Da hier die Unterredungen mit Torquatus und Cato aus Buch I. und II. als geschehen aufgeführt werden, während doch die Zeit dieses Gesprächs hier früher fällt, so haben die Ausleger diese Stelle für unächt erklärt. Allein sie ist für den Zusammenhang nicht zu entbehren und es ist sehr natürlich, dass Cicero in der Eile des Arbeitens aus der Rolle gefallen ist und vergessen hat, dass seine Ausführungen in den ersten zwei Büchern in ein Gespräch aus einer spätern Zeit eingekleidet worden sind.

[287]) Damit ist die Lust gemeint.

es hervorgeht.[288]) Die verrufenen und verworfenen Ansichten des Pyrrho, Aristo und Herillus können nicht mit unter einen der obigen möglichen Fälle gestellt werden und bedürfen deshalb keiner weitern Erwähnung.[289]) Denn die ganze Untersuchung über das Endziel und höchste Gut und Uebel hat das von mir als das „der Natur Entsprechende und Gemässe" bezeichnete, was als das Erste seiner selbst wegen begehrt wird, zur Grundlage. Diese Grundlage heben Diejenigen gänzlich auf, die für alle Dinge, mit Ausnahme des Sittlichen und des Schlechten, keinen Grund anerkennen, weshalb das eine dem andern vorzuziehen sei, und bei diesen Dingen überhaupt keinen Unterschied anerkennen. Auch Herillus hat, wenn er kein Gut neben der Erkenntniss anerkennt, damit jede Unterlage für die Fassung der Entschlüsse und für die Feststellung der Pflichten aufgehoben. Somit erhellt, dass die Ansicht der alten Philosophen, nachdem die Ansichten der übrigen beseitigt worden und weitere nicht möglich sind, die allein richtige sein muss.[290])

---

[288]) Das Irrthümliche dieses Grundes ist leicht einzusehen. Soll das höchste Ziel den Anhalt für das sittliche Handeln bieten, so muss nicht blos seine Ursache, aus der es hervorgeht *(unde fit)*, sondern seine Natur und sein Inhalt selbst angegeben werden, was ja auch von allen andern Schulen geschieht. Wahrscheinlich hat der Sinn der griechischen Quelle durch die Excerpirung gelitten.

[289]) Es ist auch das Nähere über deren Lehre bereits in Buch II. § 35 verhandelt.

[290]) Es ist hier ein indirecter Beweis für die Richtigkeit der Lehre der Alten geführt worden. Karneades hatte alle möglichen Arten des höchsten Guts aufgezählt und dann gezeigt, dass keines der übrigen als solches gelten könne; damit folgte also, dass das letzte noch übrige das richtige sei. Diese indirecte Beweisart ist bei den Alten sehr beliebt und Aristoteles benutzt sie sehr viel in seiner Metaphysik. Es ist aber eine der bedenklichsten Beweisarten, da die innern Gründe für die Wahrheit der letzten Alternative dabei unerörtert bleiben. Hier kommt hinzu, dass der Schluss schon formell unrichtig ist, weil es ja sehr möglich ist, dass es gar kein höchstes Gut im Sinne der Alten giebt. Das Ziel des

Deshalb beginne ich nach der Weise jener alten Philosophen, die auch die Stoiker befolgen, hiermit.[291])

Kap. IX. (§ 24.) Jedes lebende Wesen liebt sich selbst und sorgt von seiner Geburt ab für seine Erhaltung. Von der Natur hat es als ersten Trieb zum Schutz seines ganzen Lebens den empfangen, dass es sich selbst erhält, und zwar in dem möglichst besten naturgemässen Zustande. Im Beginn ist es so verworren und unsicher eingerichtet, dass es nur so, wie es beschaffen ist, sich schützen mag, ohne zu wissen, was es ist, was es vermag und wie seine eigene Natur beschaffen ist. Ist es jedoch ein wenig vorgeschritten und beginnt es zu bemerken, wie die einzelnen Dinge es betreffen und sich auf es beziehen, so beginnt es allmählich, sich weiter zu entwickeln, sich kennen zu lernen und einzusehen, weshalb es den erwähnten Trieb habe. Dann beginnt es das seiner Natur Gemässe zu begehren und das Gegentheilige zu verabscheuen. Sonach beruht bei jedem Geschöpfe das Begehren nach bestimmten Dingen darauf, dass diese Dinge seiner Natur angemessen sind, und das höchste Gut besteht daher in einem naturgemässen Leben und in einem möglichst besten und der Natur angemessensten Zustande.[292]) (§ 25.) Da nun jedes Geschöpf

---

menschlichen Handelns lässt sich gar nicht auf einen so einfachen und höchsten Begriff zurückführen, wie die Alten es damit wollten; die sittliche Welt wie die natürliche ist ein Organismus, der aus den mannichfachsten elementaren Kräften (Trieben) hervorgeht, von denen keiner eine ausschliessliche Geltung beanspruchen kann. Deshalb kann ein höchstes Gut inhaltlich nicht aufgestellt werden und man kann davon höchstens in dem Sinne der leeren Beziehungsform des Zwecks sprechen.

[291]) Da nach der Ansicht des Antiochus die Stoiker von den alten Philosophen nur in den Worten und nicht in der Sache abweichen, so werden sie hier als gleiche zusammengestellt. Das Nähere hierüber wird später ausgeführt.

[292]) Obgleich hier Antiochus seine Lehre ebenso beginnt wie die Stoiker, so tritt doch bei ihm deutlicher hervor, dass er dieses Naturgemässe, auf was die Triebe gehen sollen, nicht als zur Lust gehörig erachtet, sondern

seine eigenthümliche Natur hat, so muss auch für Alle als Ziel gelten, dass dieser Natur Genüge geleistet werde; denn es steht dem nicht entgegen, dass der Mensch mit den Thieren und diese unter einander etwas Gemeinsames haben, weil die Natur überhaupt Allen gemein ist, vielmehr wird jenes Höchste und Letzte, was wir aufsuchen, nach den verschiedenen Gattungen der Geschöpfe verschieden sein und jede Gattung wird etwas Besonderes, ihr Passendes haben, wie es ihre eigene Natur verlangt. (§ 26.) Wenn ich daher sage, dass für alle lebende Wesen das Höchste in einem naturgemässen Leben bestehe, so darf man dies nicht so verstehn, als wenn für Alle ein und dasselbe als Höchstes gelten solle. Denn schon bei den Künsten lässt sich als etwas ihnen allen Gemeinsames angeben, dass es sich bei ihnen um die Erkenntniss überhaupt handelt, während jede einzelne Kunst auch ihre besondere Wissenschaft verlangt; ebenso haben auch die Geschöpfe ein Gemeinsames in ihrem naturgemässen Leben überhaupt; aber dabei sind doch ihre Naturen selbst verschieden. So ist sie bei dem Pferde eine andere, wie bei dem Ochsen und eine andere bei dem Menschen; aber dennoch haben auch Alle in der Hauptsache eine gemeinsame Natur, und dies gilt selbst über die lebenden Wesen hinaus für alle Dinge, welche die Natur ernährt, vermehrt und beschützt.[293]) So sieht

---

streng davon unterscheidet. Nun ist aber unzweifelhaft jede Befriedigung dieser naturgemässen Triebe mit einem Lustgefühl verknüpft, und nachdem das Kind die ersten Erfahrungen hierüber gemacht hat, begehrt es danach der Lust wegen, welche damit verknüpft ist, und die übrigen Folgen sind ihm gleichgültig, so dass dieses Prinzip offenbar zu der Lehre Epikur's führt. — Sodann wird hier das höchste Gut auch nur in dieses Naturgemässe verlegt. Dies zeigt, dass das höchste Gut selbst als ein Natürliches behandelt wird, was kein davon unterschiedenes Soll und keine Pflichten kennt, die nicht mit diesem Naturgemässen zusammenfallen. Die Bedenken gegen diese Auffassung sind schon in Erl. 253 dargelegt worden.

[293]) Das Naturgemässe ist ebenso wie das höchste Gut ein Begriff, der sich beinahe gänzlich in Beziehungs-

man schon bei den Pflanzen, welche aus der Erde hervorsprossen, dass viele sich selbst das bereiten, was zu

---

formen auflöst und deshalb dem allerverschiedensten Inhalt übergezogen werden kann. „Natur" bezeichnet eben nur das Zusammenwirken auf ein gemeinsames Ziel innerhalb der Organismen; jedes einzelne Element hat seine besondere Kraft, welche eine bestimmte Bewegung oder Veränderung herbeiführt, und in dem Organismus sind diese Kräfte der verschiedenen Elemente so geregelt, dass sie einander zur Erreichung eines bestimmten Zieles unterstützen. Dieses Ziel kann dabei das allerverschiedenste sein, wie die Betrachtung der Pflanzen, Thiere und des Menschen ergiebt. Alles, was dieses Zusammenwirken, dieses Erhalten des Organismus, die Erreichung dieses Ziels unterstützt, ist deshalb das Naturgemässe, und der Sammelbegriff dieses Naturgemässen ist das höchste Gut. Man sieht also, dass diese Begriffe lediglich aus Beziehungsformen gebildet und deshalb an sich leer und biegsam sind, weil sie jedes Seiende als Inhalt in sich aufnehmen können, auf das diese Beziehungsformen sich überhaupt anwenden lassen. Es ist also mit dem Naturgemässen an sich noch gar kein Inhalt gewonnen; vielmehr gehört dazu das Weitere, dass die Natur der betreffenden Gattung beobachtet und daraus dieser Inhalt entnommen werde, wobei sich denn aber auch ergeben wird, dass dieses Naturgemässe dem Inhalte nach ein höchst verwickelter Begriff wird, der zu den verschiedensten Ergebnissen führen kann, zumal bei dem Menschen die geistige Seite hinzutritt, deren Entwicklung vielfach mit der Ausbildung seiner Körperanlagen in Conflict kommt, weil für die volle Ausbildung beider die Zeit und die Kraft des Einzelnen nicht ausreicht. So zeigt sich, dass diese Systeme mit ihrem Naturgemässen sich zunächst in hohlen Bestimmungen bewegen und ihren Inhalt erst durch die Sitten, das Klima, die Bedürfnisse und die Art empfangen, wie die Güter für diese Bedürfnisse gewonnen werden. Deshalb ist dieses Naturgemässe in jedem Lande ein anderes und das System bleibt in seiner Allgemeinheit in einem Nebel und einer Unbestimmtheit, welche jede unmittelbare Anwendung auf das Leben ausschliesst. Denn wenn das naturgemässe Leben des Men-

ihrem Bestehen und Wachsen erforderlich ist, damit sie ihr letztes Ziel erreichen, und deshalb kann man Alles dies zusammenfassen und unzweifelhaft behaupten, dass alle Naturen überhaupt sich selbst erhalten und als Ziel und Höchstes erstreben, sich in dem für ihre Gattung bessten Zustande zu erhalten. Somit kann man sagen, dass alle natürlichen Dinge ein ähnliches, wenn auch nicht genau dasselbe Ziel verfolgen. Hieraus ergiebt sich, dass das höchste Gut für den Menschen in seinem naturgemässen Leben enthalten ist, d. h. in einem Leben, was der durchaus vollkommnen und in Nichts mangelhaften Natur des Menschen entspricht. (§ 27.) Dies habe ich also weiter zu untersuchen, und wenn es etwas ausführlicher und deutlicher geschieht, so werdet Ihr mich entschuldigen; da ich dabei auf das Alter unseres jungen Freundes Rücksicht nehmen muss, der dies vielleicht das erste Mal zu hören bekommt. — Ganz recht so, sagte ich, obgleich das, was Du bisher gesprochen hast, für jedes Alter richtig dargelegt sein dürfte. —

Kap. X. Nachdem so, fuhr er fort, das zu erstrebende Ziel von mir auseinandergesetzt worden ist, habe ich nun zu zeigen, weshalb die Sache sich so verhält. Ich beginne deshalb wieder mit dem zuerst aufgestellten Satze, der auch sachlich der erste ist, wonach jedes Geschöpf sich selbst liebt. Wenn dieser Satz auch zweifellos ist, da diese Liebe in jeder Natur steckt und Jeder sie mit seinen Sinnen befasst, so dass kein Widerspruch dagegen zugelassen werden kann, so möchte ich doch, um nichts zu übergehen, einige Gründe dafür anführen. (§ 28.) Wie könnte man wohl einsehen oder denken, dass ein Geschöpf sich selbst hasste; widersprechende Dinge träfen dann zusammen. Denn wenn jenes Begehren der Seele etwas absichtlich zu erreichen suchte, was ihm schädlich wäre, weil es sein eigener Feind wäre, so müsste es dies doch seinetwegen thun, und so hasste und liebte es sich zu gleicher Zeit, was unmöglich ist.

---

schen hier demnächst als die vollkommene und in nichts mangelhafte Natur desselben gesetzt wird, so kommt man auch mit diesen ebenso leeren Beziehungsformen nicht einen Schritt weiter in Erkenntniss dessen, was zur Vollkommenheit gehört.

Wollte ein Geschöpf sein eigener Feind sein, so müsste es die Güter für Uebel und umgekehrt die Uebel für Güter halten und das zu Begehrende fliehen und das zu Verabscheuende begehren, was unzweifelhaft eine Zerstörung des Lebens sein würde.[293b]) Allerdings kommt es vor, dass Einzelne sich einen Strick oder ein anderes Mittel für den Tod suchen, wie Jener bei Terenz, der „meinte, seinem Sohne so lange weniger Unrecht zuzufü- „gen, als er selbst elend sei",[294]) aber deshalb sind doch

---

[293b]) Hier wird zur Beweisführung der Satz vom Widerspruch benutzt, ein Verfahren, was dann auch später von Spinoza und Kant angewendet worden ist. Es ist deshalb von Interesse, schon hier darzulegen, dass von diesem Satze innerhalb der Ethik nur ein höchst beschränkter Gebrauch gemacht werden kann. Denn in der Regel fehlen in den Fällen, wo es geschieht, die vollen Bedingungen zu seiner Anwendbarkeit. Entweder fallen die entgegengesetzten Handlungen in verschiedene Zeiten wo dann die Hauptbedingung für diesen Beweissatz fehlt, oder es fehlt das Wissen, dass das Gewollte und Gewählte ein Uebel sei; vielmehr wird es für ein Gut gehalten, und dann fehlt auch die Unterlage für den Widerspruch; oder endlich es handelt sich um zwei einander widerstrebende Begehren; z. B. man verlangt nach der gegenwärtigen Lust und verabscheut die daraus später hervorgehenden Uebel. Auch hier ist, wie bei allen gegen einander wirkenden Kräften, kein Widerspruch vorhanden, sondern nur ein Gegensatz, ein Kampf, bei dem dann naturgemäss dasjenige Begehren den Ausschlag giebt, welches das stärkere ist. Es ist also in solchen Fällen durchaus unzulässig, den Satz des Widerspruchs als Beweismittel benutzen zu wollen. Wenn es dennoch geschieht, so erklärt es sich aus der Vorliebe der Alten für dialektische Beweise. Plato und Aristoteles hatten die Wahrheit des Wahrgenommenen so tief erschüttert, dass man überall solchen dialektischen Sophistereien mehr vertraute, als der Beobachtung des Seienden.

[294]) Diese Stelle wie der gleich folgende Vers sind Worte des Menedemus in dem Stücke „der Selbstpeiniger" von Terenz. Es liegt hier, wie bei dem Selbstmord, die Absicht auf etwas Naturwidriges (Elend) bei diesem

solche Menschen nicht als ihre eignen Feinde anzusehn. (§ 29.) Vielmehr treibt Manchen der Schmerz oder die Begierde, Viele auch der Zorn; sie stürzen sich selbst ins Unglück und meinen, damit doch am besten für sich zu sorgen. Deshalb sagt man ohne Zaudern:

„Es ist so einmal meine Gewohnheit; Du handle,
„wie Du selbst es für nöthig hältst.“

Wenn solche Menschen sich auch selbst den Krieg angekündigt hätten und sich Tag und Nacht kreuzigten und peinigten, so würden sie doch deshalb sich nicht selbst verklagen und zugestehn, dass sie sich selbst in Nachtheil gebracht. Man hört also solche Klagen nur von Denen, die sich selbst lieben und werth schätzen. Wenn man daher von Jemand sagt, dass er schlecht für sich sorge, dass er sein eigner Feind und Verfolger sei und sein Leben verabscheue, so ist immer eine Ursache vorhanden, welche erklärt, dass er dabei doch sich selbst liebt. (§ 30.) Auch genügt es nicht, anzuerkennen, dass Niemand sich selbst hasse, vielmehr muss man auch einsehn, dass Niemandem es gleichgültig ist, in welchem Zustande er sich befinde. Denn sonst würde damit alles Begehren der Seele aufgehoben sein, und so wie wir bei Dingen, die sich in nichts unterscheiden, zu dem Einen nicht mehr neigen, wie zu dem Andern, so würden wir es auch dann für gleichgültig halten, wie wir selbst uns befänden.[295])

Kap. XI. Selbst wenn Jemand behaupten wollte, dass diese Liebe zu sich selbst wesentlich einem andern

---

Menedemus vor, aber sie wird motivirt damit, dass er seinen Sohn damit weniger verletze; er thut es also aus Liebe zu seinem Sohn. Deshalb gehört der Fall mit unter die Betrachtungen in § 29.

[295]) Piso (Antiochus) berührt hier einige Schwierigkeiten, welche dem Begriff des Naturgemässen, wie in Erl. 293 gezeigt worden, anhängen; allein das Ganze bleibt höchst dürftig, und wenn die Selbstliebe, wie ausgeführt wird, auch zu solchen verkehrten Thaten führen kann, so erhellt daraus, dass dieser Begriff der Selbstliebe selbst noch eines weiteren Anhaltes bedarf, um als Führer für das sittliche Leben oder das naturgemässe Leben dienen zu können.

Gegenstande gelte, den man liebe, und nicht sich selbst, so würde dies durchaus verkehrt sein. Wenn man sich auch in Bezug auf die Freundschaft, auf die Pflichten und die Tugenden so ausdrückt, so weiss man doch, wie es auch gemeint sein mag, was dies heissen solle. In Bezug auf uns selbst aber kann man es nicht einmal verstehn, wenn Jemand sagt, dass er sich selbst wegen eines andern Dinges, z. B. wegen der Lust, liebe; da man vielmehr seiner selbst wegen die Lust liebt, aber nicht sich selbst ihrer wegen.[296]) (§ 31.) Denn was ist wohl offenbarer, als dass Jeder sich selbst liebt und zwar in hohem Maasse? Giebt es wohl Einen oder unter wie Vielen Einen, dem nicht bei dem Herannahen des Todes

„die Furcht das Blut aus den Adern treibt
„und ihn vor Angst erblassen macht?“ [297])

Es mag ein Fehler sein, wenn man seine eigne Auflösung so heftig fürchtet, und dasselbe gilt auch für den Schmerz; allein da dieser Abscheu doch bei ziemlich Allen sich findet, so zeigt dies deutlich, wie die Natur vor ihrem eignen Untergange sich scheut, und selbst wenn dies so weit geht, dass es gerechten Tadel verdient, so erhellt doch daraus um so mehr, dass selbst ein solches Uebermaass bei Einzelnen nicht eintreten könnte, wenn nicht ein mässiger Abscheu dieser Art der menschlichen Natur überhaupt anhaftete.[298]) Ich spreche auch hier nicht

---

[296]) Es sind dies Sophistereien. Das Ich ist an sich leer und deshalb kein Gegenstand der Liebe; immer sind es Besonderungen, die diesem Ich anhängen, welche man liebt oder begehrt, und dazu gehört vor Allem die Lust. Man kann deshalb sehr wohl sagen, dass man sich liebt der Lust wegen; denn ein Leben ohne Lust würde freiwillig aufgegeben werden. Im Beginn des Kap. XI. wird die zweideutige Natur der Liebe berührt, die, indem man die Lust des Andern um der eignen daraus hervorgehenden Lust sucht, sowohl zu den egoistischen, wie zu den entgegengesetzten Trieben gezählt werden kann; allein es bleibt hier nur bei einer oberflächlichen Andeutung und auf die Frage selbst wird nicht weiter eingegangen.

[297]) Sind Verse aus den „Alcmäon“ des Ennius.

[298]) Die unzweifelhafte Thatsache, dass jedes lebende Wesen sich zu erhalten sucht, wird hier schwerfällig und

blos von der Todesfurcht solcher Personen, welche sich von den Gütern dieses Lebens nicht trennen mögen oder welche mögliche Schrecknisse nach dem Tode fürchten, oder die aus Furcht vor Schmerzen den Tod scheuen; denn selbst Kinder, die an nichts der Art denken, erschrecken, wenn man ihnen scherzweise droht, sie irgendwo herabzustürzen. Ja selbst die wilden Thiere, denen, wie Pacuvius sagt:

„die kluge Einsicht fehlt, um sich vorzusehn“,[299])

erschrecken, wenn sie mit dem Tode bedroht werden. (§ 32.) Selbst von dem Weisen, der zu sterben beschlossen hat, muss man annehmen, dass ihn die Trennung von den Seinigen und der Abschied von dem Tageslicht erschüttert. Hauptsächlich erhellt aber die Macht der Natur hier daraus, dass Viele selbst ein Bettlerleben ertragen, nur um zu leben, und dass Menschen, die vom Alter niedergebeugt sind, sich über die Annäherung des Todes ängstigen und es so machen wie Philoktet in der Dichtung, der trotz der Schmerzen, von denen er gefoltert wurde, doch sein Leben durch Vogelfang zu fristen suchte und „ein Langsamer die Schnellen und stehend „die Fliegenden erlegte“, wie Accius sagt, und „aus dem „Gewebe von Federn sich eine Decke für seinen Körper „verfertigte“. [300]) (§ 33.) Weshalb spreche ich aber hier von den Menschen und überhaupt von lebenden Wesen? Selbst bei den Bäumen und Sträuchern ist die Natur beinah die gleiche. Mag hier, wie weise Männer meinen, eine höhere und göttlichere Ursache ihnen diese Kraft eingepflanzt haben oder mag es der Zufall so gemacht

---

breit dargelegt; aber die Hauptsache, wie dennoch der Mensch sich selbst das Leben, auch abgesehen von sittlichen Motiven, nehmen könne, nicht erläutert. Auch wird im § 31 schon von Fehlern und gerechtem Tadel dieses Erhaltungstriebes gesprochen, obgleich doch noch alle Unterlage fehlt, wie dieses Naturgemässe, was als das höchste Gut hingestellt worden ist, zu dem Unrecht führen könne.

[299]) Wegen des Dichters Pacuvius ist Buch I. § 4 nachzusehen.

[300]) Diese Verse sind aus dem „Philoktet“ des Buch I. § 16 bereits erwähnten Dichters Accius.

haben, immer bleibt es offenbar, dass diese Erzeugnisse der Erde sich durch ihre Rinden und Wurzeln ebenso kräftig erhalten, wie es die lebenden Wesen durch die empfangenen Sinne und die Zusammenfügung ihrer Glieder vermögen. Wenn ich auch hier Denen beistimme, welche annehmen, dass die Natur dies Alles leite und dass, wenn die Natur in dieser Sorge nachliesse, dies Alles nicht bestehn könne, so will ich doch Jedem hierbei seine eigene Ansicht lassen. [301]) Mögen sie, wenn ich von der menschlichen Natur spreche, immer den Menschen selbst darunter verstehn; denn Beides läuft auf dasselbe hinaus, so möchte wohl eher Jemand sich von sich selbst trennen können, als das Begehren nach dem, was ihm zuträglich ist, verlieren. Mit Recht haben deshalb die grössten Philosophen den Anfang des höchsten Gutes von der Natur selbst entnommen und gemeint, dass das Begehren nach den der Natur entsprechenden Dingen Allen angeboren sei, weil diese Dinge in der Empfehlung der Natur mit enthalten sind, vermöge deren sie sich selbst lieben.

Kap. XII. (§ 34.) Nachdem so genügend dargelegt worden, dass Jeder von Natur sich liebt, so ist nun die menschliche Natur selbst näher zu untersuchen; denn sie ist das, was wir suchen. Es ist nun klar, dass der Mensch aus Leib und Seele besteht und dass die Bestandtheile der Seele die ersten, die des Körpers die zweiten sind. Auch ist unser Körper so gestaltet, dass er die anderer Geschöpfe übertrifft und dass die Seele theils mit Sinnen ausgerüstet ist, theils mit einem überlegenen Geiste, welchem die ganze Natur des Menschen gehorcht und in welchem eine wunderbare Kraft der Vernunft, des Denkens, der Wissenschaft und aller Tugenden enthalten ist. Die Bestandtheile des Körpers

---

[301]) Dies bezieht sich auf die Lehre der Stoiker, welche annehmen, dass die allgemeine Vernunft die ganze Welt durchdringe und Alles das zweckmässig herbeiführe, was wir an den Organismen und sonst in so wunderdarer Weise bemerken. Dieser Ansicht entgegen leiteten die Epikureer Alles aus dem zufälligen Zusammentreffen der Atome ab, bei welchem nur die zweckmässigen Verbindungen sich erhalten, während die andern untergehen.

lassen sich in ihrer Bedeutsamkeit mit den Theilen der Seele nicht vergleichen, auch ist ihre Erkenntniss leichter; ich will deshalb mit ihnen beginnen. (§ 35.) Hier erhellt, wie sehr die Theile unseres Körpers, sowie seine ganze Gestalt und Form und Haltung der Natur entspricht, und man erkennt sofort an der Stirn, den Augen und übrigen Theilen, dass sie so nur den Menschen eigenthümlich sind. Aber dabei ist erforderlich, dass sie gesund und kräftig seien und ihre natürlichen Bewegungen und Verrichtungen haben und dass kein Theil an ihnen fehle oder krank oder schwach sei; denn dies verlangt die Natur. Ebenso besitzt der Körper eine Thätigkeit, welche die naturgemässen Stellungen und Bewegungen festhält. Ist hier durch Verrenkung oder Verkümmerung oder durch eine hässliche Bewegung oder Stellung ein Fehler vorhanden, wie wenn Jemand auf den Händen gehn oder nicht vorwärts, sondern rückwärts schreiten wollte, so würde ein solcher Mensch gleichsam sich selbst zu fliehen, die Menschlichkeit abzulegen und die menschliche Natur zu hassen scheinen. Deshalb laufen manche Arten zu sitzen und manche Biegungen und Verdrehungen, wie man sie bei schamlosen oder verweichlichten Menschen findet, gegen die Natur. Selbst wenn ein Fehler in der Seele die Ursache davon ist, so scheint doch dann die menschliche Natur auch in dem Körper sich zu verändern. (§ 36.) Umgekehrt entspricht eine ruhige, im Gleichgewicht bleibende Haltung mit den daraus hervorgehenden Zuständen und Bewegungen des Körpers der Natur.[302] Ferner muss die Seele nicht blos überhaupt

[302]) Cicero oder Piso sucht hier gewisse Bewegungen, Stellungen und Haltungen des Körpers und seiner Glieder als naturgemässe und andere als naturwidrige darzulegen, um damit schon für diese körperlichen Zustände eine sittliche, auf das höchste Gut bezügliche Grundlage zu gewinnen. Indess beruht das Meiste von dem, was in dieser Beziehung gilt, nicht auf solchen rein naturgemässen Unterlagen, sondern auf Sitten und Gebräuchen, die einen andern Ursprung haben. Deshalb muss auch Cicero hier von „schamlosen und verweichlichten“ Menschen sprechen, also von Eigenschaften, die sich auf Anderes, als blos die naturgemässe Grundlage stützen. Man

da sein, sondern sie muss auch ihre besondere Beschaffenheit haben und alle ihre Bestandtheile müssen unverletzt sein und keiner von deren Vorzügen darf fehlen. Auch jeder Sinn hat seine eigenthümliche Güte, so dass jeder in seiner Weise wirken und schnell und leicht diejenigen Wahrnehmungen der Seele zuführen kann, für welche er eingerichtet ist.

Kap. XIII. In der Seele und insbesondere in ihrem vorzüglichsten Theile, der Geist genannt wird, giebt es mehrere Tugenden und hauptsächlich zwei Arten derselben, von denen die einen angeboren sind und ihrer Natur nach von dem Willen nicht abhängen, die andern aber von dem Willen abhängig sind und ihren Namen mit grösserem Rechte führen; sie bilden den vorzüglichsten Theil bei dem Lobe der Seele. Zur ersten Art gehören die Gelehrigkeit, das Gedächtniss u. s. w.; man befasst sie mit dem einen Namen der guten Anlagen und sie gelten als die Vorzüge geistreicher Menschen. Zur zweiten Art gehören die grossen und wahrhaften Tugenden, die man freiwillige nennt; so die Klugheit, die Mässigkeit, die Tapferkeit, die Gerechtigkeit und andere dieser Art. [303]) — So viel war, kurz zusammengefasst, über Leib

---

kann dies an den Thieren bemerken, die in Befriedigung ihrer natürlichen Nothdurft rein der Natur folgen, während der Mensch in gleicher Lage sich doch ganz anders benimmt. Schon hier reicht also das Naturgemässe nicht aus.

[303]) Cicero führt hier nicht blos das Naturgemässe innerhalb der Seele auf, sondern bereits sittliche Zustände und Tugenden, die noch gar nicht von ihm begründet und definirt sind; denn bis jetzt hat er immer nur von der Unterlage des Sittlichen, d. h. von dem Naturgemässen gehandelt, was mit jenen Tugenden der Gerechtigkeit, der Tapferkeit etc. eher im Gegensatz steht, da die Seele „naturgemäss“ der Gefahr ausweicht und eher für sich als für Andere sorgt. Nur die guten Anlagen konnten hier als das Naturgemässe der Seele angeführt werden. Dies zeigt, wie wenig Cicero die Schwierigkeit begreift, welche in der Ableitung des Sittlichen aus dem Natürlichen liegt. Auch ist wohl zu vermuthen, dass auch bei Antiochus, dessen Schriften hier als Quelle be-

und Seele zu sagen und damit ist gleichsam dargelegt, was die menschliche Natur verlangt. (§ 37.) Indem wir uns selbst lieben und Alles an unserm Leib und in unsrer Seele vollkommen haben wollen, so erhellt, dass alle diese Bestandtheile uns um ihrer selbst willen lieb sind und dass sie die wichtigsten Bestimmungsgründe für das gute Leben enthalten. Denn wenn Jemand sich erhalten will, so muss er auch die einzelnen Bestandtheile seiner selbst lieben und um so mehr lieben, je vollkommner und in ihrer Art lobenswerther sie sind. Denn man verlangt nach einem Leben, was die vollen guten Eigenschaften des Leibes und der Seele besitzt, und hierin muss das höchste Gut gefunden werden, weil es das sein soll, was man als das höchste von allen Dingen begehrt. Aus dieser Erkenntniss ergiebt sich unzweifelhaft, dass, da die Menschen sich um ihrer selbst willen und von selbst lieben, sie auch die einzelnen Bestandtheile ihres Körpers und ihrer Seele, sowie alle Dinge, die zu den Zuständen und Bewegungen gehören, in ihrer Selbstliebe mit befassen und um deren selbst willen begehren sollen. (§ 38.) Aus diesen Darlegungen ergiebt sich leicht, dass das an uns selbst, was den meisten Werth hat, auch am meisten zu begehren ist, und dass die guten Eigenschaften unserer besten und um ihrer selbst begehrenswerthen Theile auch am meisten erstrebt werden müssen. Deshalb müssen die guten Eigenschaften der Seele denen des Körpers vorgezogen werden und die von dem Willen abhängenden Tugenden der Seele müssen den natürlichen guten Anlagen derselben vorgehn. Jene heissen deshalb vorzugsweise die Tugenden und stehn höher, weil sie aus der Vernunft hervorgehn, welche das Göttlichste im Menschen ist. Denn bei allen von der Natur erzeugten und erhaltenen Dingen, die entweder leblos oder nicht viel besser sind, ist das höchste Gut körperlicher Art, und deshalb ist es ein treffender Ausspruch über das Schwein,

---

nutzt werden, derselbe Mangel bestanden haben mag. — Ebenso spricht Cicero in dem Folgenden von „vollkommnen“ und „lobenswerthen“ Theilen der Seele und des Körpers und setzt damit den Begriff des Sittlichen schon als erwiesen voraus, während er ihn doch erst zu begründen hat.

dass diesem Thier die Seele nur statt des Salzes gegeben sei, damit es nicht verfaule. [304])

Kap. XIV. Es giebt aber auch Thiere, die etwas von Tugend an sich haben, so die Löwen, die Hunde, die Pferde; an ihnen bemerkt man nicht blos körperliche Thätigkeiten, wie bei den Schweinen, sondern auch einzelne geistige. In dem Menschen steckt aber die höchste aller Seelenthätigkeiten und in dieser als Höchstes die Vernunft, woraus die Tugend besteht, welche als die Vollendung der Vernunft definirt wird und die man immer von Neuem zu erklären für nöthig hält. [305]) (§ 39.) Selbst

---

[304]) Vergleicht man diese überaus leichtfertige Begründung des Sittlichen mit der Entwicklung dieses Begriffes bei den Stoikern, so verdient offenbar die der Stoiker den Vorzug. In der hier gegebenen Begründung fehlt gerade die Hauptsache, nämlich weshalb die Seele dem Körper in ihrem Naturgemässen vorgehn und weshalb die Vernunft in der Seele das Höchste sein soll. Naturgemäss sind alle körperlichen und geistigen Kräfte und Bestandtheile des Menschen; denn alle wirken zu seiner Selbsterhaltung in unentbehrlicher Weise mit. Deshalb kann man von dem Naturgemässen nie zum höchsten Gute und zur Tugend oder dem Sittlichen kommen, weil dieses das Verhältniss zwischen diesen Naturtrieben regelt, was an sich in ihnen nicht enthalten ist. Deshalb ist die Definition der Stoiker vom Sittlichen, als der Harmonie der ersten Naturtriebe, weit besser als diese hier, wenngleich auch jene noch ihre grossen Mängel hat. Antiochus war offenbar durch seinen Begriff vom höchsten Gut daran gehindert, den Begriff des Sittlichen zu erreichen, weil in seinem höchsten Gute das Unvereinbare, die Ziele der Lust und des sittlichen Handelns, in eine Einheit gepresst sind, welche jede konsequente Ableitung des Sittlichen daraus unmöglich macht.

[305]) Es ist dies die Definition des Aristoteles, die indess nicht genau wiedergegeben wird. Die Tugend ist nach Aristoteles nicht die Vollendung *(rationis absolutio)* der Vernunft, sondern ein von der Vernunft geleitetes Handeln der Seele (ψυχης ἐνεργεια κατα λογον), welche Definition den schwankenden Begriff der Vollendung vermeidet und schon an die ὁμολογια der Stoiker erinnert.

bei den Gegenständen, welche die Erde hervorbringt, zeigt sich eine Erziehung und Vervollkommnung, welche der bei den lebenden Wesen gleicht. Deshalb spricht man von dem Leben und Sterben des Weinstocks und von der Kraft eines jungen und von der Hinfälligkeit eines alten Baumes. Deshalb kann man bei ihnen ebenso, wie bei den lebendigen Wesen, das eine für naturgemäss und das andere für naturwidrig halten und für ihre Vermehrung und Ernährung eine Pflegerin annehmen, die in der Kenntniss und dem Kopf des Landmannes besteht; sie beschneidet, verkürzt, richtet auf, zieht in die Höhe und unterstützt, damit jene so weit, als die Natur gestattet, sich ausbilden. Deshalb würden die Weinstöcke, wenn sie sprechen könnten, selbst anerkennen, dass sie solcher Behandlung und solchen Schutzes bedürfen. Zwar kommt jetzt das, was den Weinstock, um bei diesem stehen zu bleiben, schützt, von aussen; die Kraft in ihm selbst ist zu schwach, als dass er ohne äussere Pflege sich in gutem Zustande erhalten könnte. (§ 40.) Wenn aber der Weinstock auch Sinne bekäme, so dass er nach Etwas verlangen und sich selbst bewegen könnte, was meinst Du wohl, dass er da thun würde? Würde er etwa nur für eben das sorgen, was der Winzer früher besorgt hat? Würde nicht vielmehr auch die weitere Sorge hinzutreten, seine Sinne und deren Begehren und die dazu gehörigen Werkzeuge gesund zu erhalten? Er wird also mit dem, was er früher besass, das später Hinzugetretene verbinden und nicht blos die Zwecke festhalten, die der Weinbauer bei ihm verfolgte, sondern er wird auch seiner später hinzugekommenen Natur gemäss leben wollen. Sein höchstes Gut wird jetzt zwar dem frühern ähnlich, aber nicht genau dasselbe sein; er wird nicht blos das Gut einer Pflanze, sondern auch das eines lebenden Wesens begehren. Wie aber, wenn der Weinstock nicht blos menschliche Sinne, sondern auch eine menschliche Seele erhielte? Müsste nicht da neben der Pflege des Früheren das neu Hinzugekommene ihm noch viel werther sein und müsste er nicht die besten Theile der Seele am meisten lieben und in deren voller Entwicklung das natürliche höchste Gut erkennen, weil die Seele und die Vernunft das Vorzüglichste von Allem ist? So erhebt er sich zu dem letzten aller

Ziele, geführt von der Empfehlung der Natur durch viele Stufen, um zu dem Höchsten zu gelangen, was in der Vollständigkeit und Unverletztheit des Körpers und der vollkommnen Vernunft der Seele zusammen besteht.[306])

Kap. XV. (§ 41.) Wenn also die Natur in dieser Weise beschaffen ist, so würde, wenn man gleich bei der Geburt sich selbst kennte und die Kraft der ganzen Natur und ihrer einzelnen Theile beurtheilen könnte, man fortwährend wissen, was das höchste und äusserste Gut sei, nach dem Alle verlangen, und man würde bei keiner Sache fehlgreifen können. Allein in Wirklichkeit ist die Natur im Anfang wunderbar verhüllt und sie kann weder durchschaut, noch erkannt werden. Nur

[306]) Dies Gleichniss wird wohl von Antiochus herrühren. Er fühlte, dass mit dem Begriff des Naturgemässen der Begriff des Sittlichen noch nicht erreicht war. Selbst in der Entwicklung der Pflanzen giebt es Naturwidriges und die Kunst des Landmannes kann das Naturgemässe bei ihnen erhöhen. Hier ist Antiochus auf der richtigen Spur, das Sittliche nach Art des Aristoteles und der Stoiker wenigstens als eine von der Vernunft geleitete Regelung und Abmessung der natürlichen Triebe zu erfassen. Allein anstatt diesen Gedanken weiter zu entwickeln, geräth er von § 40 ab wieder in die blosse Behauptung, dass mit der Vermehrung der Kräfte und Zustände eines Wesens auch seine Fürsorge sich ausdehne; ein Satz, den Niemand bestreitet, auf den es aber gar nicht hier ankommt; denn das Sittliche liegt nicht in dem Umfange des Naturgemässen, sondern in dessen Regelung und verschiedenen Werthschätzung und damit in einer Harmonie dieser Triebe, die an sich in dem Naturgemässen nicht vorhanden ist. Deshalb geräth denn auch Antiochus hier wieder in die abgedroschene Behauptung, dass die Vernunft das Vorzüglichste im Menschen sei, eine *petitio principii*, die das zu Beweisende schon in sich enthält. — Man sieht, wie die Alten durch ihren Ausgang von dem Naturgemässen sich es beinahe unmöglich gemacht haben, zum Sittlichen zu gelangen. Der Begriff des höchsten Guts hat wie ein Alp über allen ihren Untersuchungen der Ethik gelegen und sie an der richtigen Auffassung des Sittlichen gehindert.

mit zunehmenden Jahren lernt man sich selbst allmählich und langsam kennen. Deshalb ist jene Empfehlung, welche die Natur uns zuerst giebt, unsicher und dunkel und die ersten Triebe lassen die Seele nur für Gesundheit und Unverletztheit sorgen. Erst wenn der Mensch beginnt zu durchschauen und zu wissen, was er ist und wie er sich von den Thieren unterscheidet, beginnt er Dem nachzugehn, zu welchem er geboren ist. (§ 42.) Aehnliches sieht man schon bei den Thieren, die anfänglich sich nicht von dem Orte, wo sie geboren sind, fortbewegen; erst später erwachen bei jedem seine eigenthümlichen Triebe; die kleinen Schlangen fangen an zu kriechen, die Entchen zu schwimmen, die Amselchen zu flattern, die jungen Ochsen mit ihren Hörnern zu stossen, die Skorpione mit dem Stachel zu stechen, und so wird eines Jeden Natur seine Führerin im Leben. Dasselbe bemerkt man bei dem menschlichen Geschlecht. Die neugebornen Kinder liegen so da, als ob sie gar keine Seele hätten; sind sie aber etwas zu Kräften gekommen, so gebrauchen sie schon ihren Verstand, verlassen sich auf ihre Sinne, richten sich in die Höhe, benutzen ihre Hände und erkennen Die, welche sie erziehen. Später ergötzen sie sich an ihren Altersgenossen, gesellen sich gern zu ihnen, spielen gemeinschaftlich, hören gern kleine Geschichten erzählen, geben von ihrem Ueberfluss Andern ab, bemerken, was im Hause vorgeht und beginnen neugierig Manches zu überdenken oder zu lernen; sie wollen die Namen der Dinge, die sie sehen, wissen; sie lassen sich in Wettstreit mit ihren Spielgenossen ein und freuen sich höchlich, wenn sie gesiegt haben, oder sind niedergeschlagen, wenn sie unterlegen sind; und Alles dies geschieht offenbar nicht ohne Ursache. (§ 43.) Denn von Natur sind des Menschen Kräfte so beschaffen, dass sie zur Erreichung alles Vortrefflichen wie gemacht erscheinen, und deshalb werden schon die Kinder durch die Bilder der Tugend, deren Keime sie in sich tragen, auch ohne Unterricht gerührt. Die ersten Elemente sind es, durch deren Steigerung gleichsam das Gedicht der Tugend zu Stande gebracht wird. Wir sind von Natur so beschaffen, dass die Grundlagen der Thätigkeit, der Liebe, der Freigebigkeit und Dankbarkeit in uns liegen und dass unsre Seele für die Wissenschaft, Klugheit und

Festigkeit befähigt ist und von deren Gegentheilen sich abwendet. Deshalb erblickt man mit Recht gleichsam die Funken der von mir genannten Tugenden schon in den Knaben; an ihnen muss sich die Vernunft des Philosophen entzünden, damit er ihr, gleich einem Gotte, nachfolgend das höchste Ziel der Natur erreiche. Denn schon in dem Kindesalter und in dessen schwachem Geiste kann man, wie ich oft gesagt, die Kraft der Natur gleichsam durch den Nebel erkennen, und wenn dann im Fortschreiten die Seele erstarkt, so erkennt sie zwar die Kraft der Natur, aber so, dass sie selbst auf dem von dieser begonnenen Wege weiterschreiten kann. [307])

---

[307]) In diesem Kap. XV. wird anerkannt, dass mit dem Naturgemässen allein man nicht fortkommt, dass es selbst im Anfange unsicher und dunkel ist und erst allmählich sich vervollständigt. Damit wird die frühere Begründung von den „ersten Naturtrieben“ *(prima naturae)*, die schon bei den Neugebornen sich zeigen, für ungenügend erklärt. — Indem es aber für das Sittliche vor Allem darauf ankommt, einen Maassstab für die Werthschätzung der einzelnen Triebe aufzufinden, weiss Cicero und sein Gewährsmann Antiochus auch hier nichts zu bieten, als auf die allmähliche Entwicklung der Geschöpfe zurückzugehen. Allein damit gewinnt man wohl eine Vermehrung der Naturtriebe und des Naturgemässen, aber keinen Maassstab für ihren unterschiedenen Werth; ja man kann sagen, dass, weil dieses Naturgemässe sich im Laufe der Entwicklung verändert, so verändere sich auch das Sittliche; jede Stufe des Lebens habe deshalb ihr eigenes Sittliche. — An sich bleibt indess auch diese Veränderung und Vermehrung des Naturgemässen immer innerhalb der Triebe, d. h. der Lust, von der es keinen Uebergang zur Sittlichkeit giebt. Die Vernunft kann hier höchstens ein Abwägen der mehreren Lustgefühle zu Stande bringen, d. h. zur Klugheit, aber nicht zur Sittlichkeit führen. Indess bleibt auch hier Cicero über diesen grossen Gegensatz von Trieb und Lust und vom Sittlichen völlig im Unklaren. Ohne es zu bemerken, schiebt er den Trieben des Knaben, die auf die Lust abzielen, das „Vortrefflich“ und die „Keime der Tugend“ unter, als wenn dies nur eine Besonderheit jener Natur-

Kap. XVI. (§ 44.) Man muss deshalb in die Natur der Dinge eindringen und genau anschauen, was sie verlangt; nur auf diese Weise kann man sich selbst kennen lernen. Diese Anweisung ist so bedeutend, dass man meint, ein Mensch könne sie nicht gegeben haben; deshalb leitete man sie von dem Gotte ab, und der Pythische Apoll ist es danach, welcher gebietet, sich selbst zu er kennen. Diese Erkennntniss unsrer hat aber nur den einen Zweck, dass man die Kräfte seines Körpers und seiner Seele kennen lerne und das Leben so einrichte, dass man sich derselben erfreuen kann. [308]) Da nun die

---

triebe wäre. Selbst wenn man, wie die Alten vielfach thaten, die Tugenden aus den Trieben herleitet, muss doch zu diesen Keimen noch etwas Besonderes hinzukommen, um die Tugend daraus hervorgehen zu lassen. Aristoteles findet dieses Besondere in der Einhaltung einer Mitte zwischen zwei Extremen; die Stoiker finden es in der Harmonie der Triebe. Allein von alledem wird hier nichts erwähnt und Cicero merkt nicht, dass er, anstatt die Tugend philosophisch zu begründen, vielmehr deren Begriff und Inhalt schon fertig aus seinen Lebenserfahrungen mitbringt und statt ihn abzuleiten, ihn in die Naturtriebe ohne alle Vermittelung mit einschiebt. Das Sittliche ihres Volkes und ihrer Zeit und die darin enthaltene Regelung des Natürlichen war den alten Philosophen so unmittelbar in ihrem Gefühl gegeben, dass sie es ebenso wie das Natürliche zu einem Naturtriebe machten, und meinten, diese schwierige Regelung und Harmonie der Triebe mache sich ebenso als ein Natürliches von selbst, wie das Kind nach der Mutterbrust verlange. — Wenn in § 43 von dem „Gedicht der Tugend“ gesprochen wird, so hat dies bei den Philologen grossen Anstand gegeben. Madwig hält es für eine Entstellung und *germen* (Keim) für die richtige Lesart. Allein offenbar soll damit die Harmonie, das Ebenmaass, die ὁμολογια der Stoiker bezeichnet werden, welche ja auch wesentlich das ist, was die Prosa zur Poesie erhebt.

[308]) Dies erinnert an Sokrates und Plato, welche das Wesen der Tugend und des Sittlichen in die Erkenntniss setzten und deshalb die Lehrbarkeit der Tugend behaupteten. Aristoteles trat dem entgegen und

Seele von Anfang ab zur Gewinnung der erwähnten vollkommensten Natur hindrängt, so muss man anerkennen, dass mit Erreichung dieses Zieles die Natur gleichsam bei dem Aeussersten angekommen, nicht weiter kann, und dass darin das höchste Gut enthalten ist. Dasselbe muss offenbar auch als Ganzes um sein selbst willen erstrebt werden, da bereits nachgewiesen worden ist, dass auch seine einzelnen Bestandtheile um ihrer selbst willen gesucht werden. (§ 45.) Sollte aber in meiner Aufzählung der Vorzüge des Körpers die Lust vermisst werden, so behalte ich mir die Erörterung hierüber für eine andere Zeit vor; bei der hier behandelten Frage ist es gleichgültig, ob die Lust zu dem ersten Naturgemässen mit gehört oder nicht. Bildet die Lust, wie ich annehme, keinen Bestandtheil des natürlichen höchsten Guts, so habe ich sie mit Recht übergangen; ist aber, wie Andere meinen, dies doch der Fall, so steht dies meiner Auffassung des höchsten Gutes nicht entgegen; denn wenn die Lust noch zu dem ersten Naturgemässen mit hinzukommt, so vermehren sich die Vortheile des Körpers nur um einen und die von mir geschehene Feststellung des höchsten Guts wird dadurch nicht geändert. [309])

---

verlangte auch eine Uebung und eine Kraft des Willens zur Tugend. (ἕξις) Dies wird hier Alles bunt durcheinander geworfen. Jedenfalls erhellt, dass aus dem blossen Wissen unsrer Natur (des Seienden) noch nicht das Wissen des Sittlichen (des Sollenden) folgt. Selbst wenn man die Tugend als ein Natürliches behandelt, setzt sie doch eine verschiedene Werthschätzung der einzelnen Triebe voraus, welche die Vernunft, als die blosse Kraft des Denkens, nicht vollziehn kann, bevor ihr nicht der Maassstab für diese Abschätzung gegeben ist. Allein das anerzogene und zur andern Natur gewordene eigene sittliche Gefühl liess die Philosophen dies übersehn, und weil die Regelung durch die Sitte ihres Volkes schon geschehen war, so schien ihnen diese Regelung damit selbst als ein Natürliches und so Selbstverständliches, dass sie keiner weitern Begründung bedürfe.

[309]) Diese Abweisung der Lust aus der Untersuchung ist offenbar nicht zutreffend. Es ist leicht zu zeigen, dass das, was bisher das Naturgemässe genannt worden ist,

Kap. XVII. (§ 46.) Bis hierher ist meine Beweisführung lediglich auf die ersten Antriebe der Natur gestützt und Alles hieraus abgeleitet worden. Jetzt ändere ich aber meine Begründung insofern, als ich das Handeln des Menschen nicht blos aus seiner Selbstliebe ableite; vielmehr hat jeder Theil unserer Natur, sowohl im Körper wie in der Seele, seine eigene Kraft, und deshalb bewegen wir uns hierbei hauptsächlich aus eigenem Antriebe. [310]) So kann man, wenn ich mit dem Körper beginne, bemerken, dass Jedermann die Theile seines Körpers verbirgt, bei denen etwas schlecht, oder geschwächt, oder verkleinert ist; man sorgt und müht sich nach

---

nur ein anderes Wort für die Lust ist. Wenn auch das erste Verhalten des neugebornen Kindes nur auf Instinct oder unbewusstem Naturtriebe beruht, so verwandelt sich derselbe mit der schon aus dessen ersten Befriedigung empfundenen Lust sofort in ein Verlangen nach den Dingen um der Lust willen, die sie gewähren, und so wird schon nach wenig Monaten bei dem Kinde sein Begehren und Handeln nicht mehr durch das Naturgemässe, sondern durch die Lust bestimmt. — Aber selbst wenn man die Lust als etwas Besonderes neben dem Naturgemässen *(prima naturae)* hinstellt, wie es hier geschieht, so wird auch dann der Begriff des Sittlichen und der Tugenden durch dieses Hinzunehmen der Lust wesentlich verändert. Denn wenn das Sittliche auf einer Werthschätzung oder Harmonie des Naturgemässen beruht, so erhellt, dass diese Werthschätzung und die Rangordnung unter dem verschiedenen Naturgemässen eine ganz andere werden muss, wenn ein neues Naturgemässe hinzutritt; so wie die Regeln der Harmonie sich ändern, wenn zur Terz und Quinte noch die Quarte und Sexte der Musik hinzutreten.

[310]) Madwig hält diese hier eintretende Beweisführung für keine neue, sondern nur für eine Wiederholung der frühern. Allein abgesehen von den nicht ganz passenden Ausdrücken liegt das Neue hier darin, dass Cicero nunmehr in das Besondere eingeht, das Naturgemässe nicht mehr blos aus dem allgemeinen Gesichtspunkte betrachtet, sondern auf das Naturgemässe der einzelnen Theile des Körpers und der Seele übergeht.

Möglichkeit, solche Fehler des Körpers gar nicht oder nur zum kleinsten Theile sichtbar werden zu lassen; ja man erträgt der Heilung wegen viele Schmerzen, nur damit die Glieder wieder ihre natürliche Gestalt erlangen, selbst wenn ihr Gebrauch dadurch mehr gehemmt als befördert werden sollte. Wenn Alle von Natur sich vollständig erhalten wollen, und zwar nur ihrer wegen und nicht um Anderer wegen, so müssen nothwendig, wenn das Ganze um seinetwillen begehrt wird, auch seine Bestandtheile um ihretwegen begehrt werden. (§ 47.) Sollte nicht die Natur selbst eine Anleitung geben, wie man zu stehen und körperlich sich zu bewegen habe? wie man gehen, sitzen, den Mund bewegen, seine Mienen einzurichten habe? Sollte hier nicht Manches für den freien Mann angemessen und Anderes für ihn unpassend sein? Hält man nicht Viele für widerlich, weil sie in ihrer Bewegung und Haltung die Gesetze und die Maasse der Natur zu verachten scheinen? Und wenn dies von dem Körper entfernt wird, weshalb sollte nicht das Schöne an sich selbst für erstrebenswerth gelten? Wenn man jede Hässlichkeit und Verunstaltung des Körpers um ihrer selbst willen verabscheut, weshalb sollte man da nicht ebenso, ja noch mehr, nach der Würde im Aeussern verlangen? Flieht man alle Hässlichkeit in den körperlichen Stellungen und Bewegungen, weshalb sollte man da nicht der Schönheit nachstreben? Auch die Gesundheit, die Kräfte, die Schmerzlosigkeit begehrt man nicht blos des Nutzens, sondern um ihrer selbst willen. Die Natur verlangt die Vollendung aller ihrer Theile, und deshalb begehrt sie jenen Zustand des Körpers um sein selbst willen, welcher der Natur am meisten entspricht und der ganz gestört wird, wenn der Körper krankt oder an Schmerzen leidet oder der Kräfte ermangelt. [311])

---

[311]) Es wiederholen sich hier für die Begriffe des Anständigen (von der Sitte gebilligten, wenn auch die Verletzung noch nicht als unsittlich gilt) und Schönen dieselben Täuschungen, die bisher bei der Begründung des Sittlichen sich gezeigt haben. Weil das Anständige und Schöne durch die Erziehung und den täglichen Verkehr mit dem eignen Volke so zur andern Natur wird, dass man für dasselbe keinen tiefern Grund anzugeben ver-

Kap. XVIII. (§ 48.) Jetzt wollen wir zu den Theilen der Seele übergehen, deren Betrachtung weit herrlicher ist. Je erhabener hier die Gegenstände sind, für um so deutlichere Andeutungen der Natur müssen sie gelten. Die Liebe zur Erkenntniss und Wissenschaft ist uns in so hohem Maasse eingepflanzt, dass offenbar die menschliche Natur dazu hingerissen wird, ohne dass irgend ein Vortheil sie dazu bestimmt. Man sieht ja, dass schon die Knaben sich nicht einmal durch Schläge von der Betrachtung und Untersuchung der Dinge abschrecken lassen und wie sie, fortgejagt, wieder zurückkommen; wie sie sich freuen, dass sie etwas wissen, wie sie danach verlangen, Andern etwas zu erzählen; wie die öffentlichen Aufzüge, die Schauspiele und andere ähnliche Darstellungen sie so fesseln, dass sie Hunger und Durst ertragen. Ja, sieht man nicht, dass Männer, welche an den freien Wissenschaften und Künsten sich ergötzen, weder ihre Gesundheit noch ihr Vermögen dabei schonen und in die Wissenschaften und ihre Erlangung so vertieft sind, dass sie darum Alles ertragen und die schwersten Sorgen und Mühen durch die Lust ausgleichen, welche ihnen die Erweiterung ihrer Kenntnisse gewährt. (§ 49.) Ich möchte glauben, dass Homer dergleichen im Sinne gehabt hat, wo er von den Gesängen der Sirenen erzählt. Sie pflegten die Vorüberfahrenden nicht durch ihre süssen Stimmen oder durch eine neue und wechselnde Weise des Gesanges an sich zu ziehen, sondern sie sprachen von ihrem reichen Wissen, damit die Menschen in Folge ihrer Wissbegierde an deren Felsen haften blieben. Denn in dieser Weise laden sie den Odysseus zu sich ein; (ich habe die Stelle, wie manche andere des Homer übersetzt):

---

mag und die Begründung durch die Lebhaftigkeit der Empfindung ersetzt wird, so lässt sich auch der Philosoph hier dadurch täuschen und hält das bei seinem Volke geltende Anständige und Schöne für das absolut Richtige, was die Natur selbst so bestimmt habe. Es hätte nur eines Blickes zu andern, nicht minder gebildeten Völkern, wie die Aegypter und Inder, bedurft, um diese Täuschung zu zerstreuen; indess hielt der Blick sich befangen in dem Kreis des eigenen Volkes.

O Zierde von Argos, wende, Odysseus, Dein Schiff zu uns,
Damit Du mit Deinen Ohren unsere Gesänge vernehmest.
Noch ist Keiner im dunklen Schiff hier vorübergesegelt,
Der nicht, gefesselt von der Stimmen Süsse, hier gehalten hätte;
Und der, wenn sein begehrendes Herz an den Musen viel sich ergötzt,
Nicht reicher an Kenntniss zur väterlichen Küste gekehrt.
Wir kennen den schweren Kampf und die Niederlage,
Welche Griechenland den Troern unter göttlichem Schutze bereitet;
Alle Spuren der Dinge auf weiter Erde sind uns bekannt. [312])

Homer fühlte, dass seine Dichtung nicht Billigung finden würde, wenn ein so grosser Mann durch blosses Singen sich hätte fesseln lassen; deshalb verheissen sie ihm die Erkenntniss, und es kann nicht auffallen, dass diese dem Wissbegierigen höher stand, als sein Vaterland. Alles ohne Unterschied wissen wollen, ist Neugierde; aber durch die Betrachtung der grossen Dinge zum Verlangen nach der Wissenschaft angeregt zu werden, ist grossen Männern eigen.

Kap. XIX. (§ 50.) Welcher Wissenseifer muss nicht den Archimedes beseelt haben, der über die aufmerksame Verzeichnung seiner Figuren im Sande nicht merkte, dass seine Vaterstadt erobert worden war. [313]) Wie hat

---

[312]) Die Stelle ist aus Homer, Odyssee Buch 12, v. 184 u. f. Die Uebersetzung folgt hier genau der lateinischen des Cicero im Texte und es ist deshalb das Versmaass des Hexameters nicht eingehalten worden, da dies hier Nebensache ist. Die Auslegung, die hier Cicero der Stelle giebt, ist zwar sehr verständig, aber auch sehr prosaisch. Bei Homer war Form und Inhalt, Gesang und Gedanke noch in so enger Verknüpfung, dass eine Scheidung, wie sie Cicero hier macht, nicht zulässig erscheint.

[313]) Der berühmte Mathematiker Archimedes wurde bei der Eroberung von Syrakus durch Metellus 212

das grosse Genie des Aristoxenus[314]) sich ganz in die Musik vertieft! Mit welchem Eifer hat Aristophanes[315]) sein Leben in den Wissenschaften zugebracht! Was soll ich von Pythagoras, von Plato und Demokrit sagen, die aus Wissbegierde die entferntesten Länder durchwandert haben! Wer dies nicht einsieht, hat nie mit Liebe sich dem Wissenswerthen hingegeben. Wenn man hier meint, dergleichen Beschäftigungen seien nur der geistigen Lust wegen betrieben worden, so bemerkt man nicht, dass sie gerade deshalb um ihrer selbst willen aufgesucht werden, weil der Geist sich in ihnen, auch wenn kein Nutzen vorliegt, ergötzt und sich an dem Wissen, selbst wenn es beschwerlich wird, erfreut.[316]) (§ 51.) Doch wozu in so klaren Dingen noch Weiteres beibringen. Wir mögen uns immer selbst fragen, wie sehr der Lauf der Gestirne, die Betrachtung der Himmels-

---

v. Chr. von einem römischen Soldaten getödtet, dem er verbot, auf seine Figuren im Sande zu treten.

[314]) Aristoxenus aus Tarent, Schüler des Aristoteles, hatte ein Werk „Ueber die Elemente der Harmonie“ geschrieben. Er suchte das Studium der Musik mit dem der Philosophie zu verbinden.

[315]) Es ist damit nicht der berühmte Lustspieldichter gemeint, sondern Aristophanes aus Byzanz, Schüler des Kallimachus, ein berühmter Grammatiker, welcher unter Ptolemäus Philometor Aufseher der Bibliothek in Alexandrien war.

[316]) Die ganze Darstellung von § 48 giebt nur eine Schilderung des Genusses, welche die Vermehrung des Wissens an sich gewährt; auch hier bleibt die Darstellung nur innerhalb der Lust und kommt nicht zu dem Sittlichen; denn auch die Lust am Wissen kann, wie jede andere, übertrieben und damit zu einem Unsittlichen oder Fehler werden. Das „um sein selbst willen gesucht werden“ gilt ebenso von jeder Lust, wie von dem Sittlichen; es ist deshalb kein Kennzeichen des letztern und der Nutzen hat auch nur eine spätere Lust zum Ziele, ist also von dieser nicht verschieden. Es ist nur richtig, dass das Wissen sowohl wegen seiner eignen Lust, wie als Mittel zu vielerlei anderer Lust gesucht werden kann, wie das Folgende ergiebt.

körper und die Erkenntniss Alles dessen, was die Natur in Dunkelheit gehüllt hat, uns bewegt, und wie sehr uns die Geschichte ergötzt, bei der man bis zu den ersten Anfängen vordringt, Uebersehenes nachholt und Angefangenes weiter verfolgt. Ich weiss recht wohl, dass die Geschichte nicht blos Lust, sondern auch Nutzen gewährt; aber liest man denn nicht auch erdichtete Geschichten mit Vergnügen, bei denen sich gar kein Nutzen absehen lässt? [317]) (§ 52.) Und will man nicht bei Männern, die Grosses verrichtet haben, ihre Namen kennen, ihre Eltern, ihr Vaterland und Anderes, was gar nicht nothwendig ist? Und ergötzen sich nicht die ärmsten Leute, ohne Aussicht, selbst etwas unternehmen zu können, ja selbst Handarbeiter an der Geschichte? Gerade Männer, die bereits vom Alter gebeugt und von allen Geschäften bereits ausgeschlossen sind, zeigen sich am meisten bereit, von geschichtlichen Thaten zu hören und zu lesen. Man muss deshalb anerkennen, dass in den Gegenständen selbst, die man erfährt und lernt, der Reiz liegt, der uns zu ihrer Erlernung und Erkenntniss anlockt. (§ 53.) Auch schildern die alten Philosophen das künftige Leben der Weisen auf den Inseln der Seligen in der Art, dass sie frei von allen Sorgen und ohne dass sie um ihren Lebensunterhalt sich zu mühen brauchen, ihre ganze Zeit zur Erforschung und Erkenntniss der Natur verwenden. Diese Beschäftigung zeigt sich indess nicht blos als ein Genuss im glücklichen Leben, sondern auch als eine Erleichterung des Druckes in schweren Zeiten. Deshalb vermochten Viele, die in die Gewalt von Feinden oder Tyrannen gerathen waren, oder in der Verbannung oder Gefangenschaft sich befanden, ihren Schmerz durch wissenschaftliche Forschungen zu mildern. (§ 54.) So begab sich Demetrius aus Phalerus [318]), der Erste

---

[317]) Cicero übersieht, dass die Dichtungen einen idealen Genuss gewähren und dass alles Schöne nur der idealen Lust wegen gesucht wird, welche es erweckt.

[318]) Demetrius aus Phalerus, einem Flecken in Attica, lebte zur Zeit Alexander des Grossen. Von 317 bis 307 war er Oberbefehlshaber in Athen; nachher wurde er vertrieben und ging nach Alexandrien. Er war ein sehr gelehrter Mann und Verfasser vieler Schriften

in seinem Staate, als er mit Unrecht aus seinem Vaterlande vertrieben worden war, zum König Ptolemäus nach Alexandrien. Dort verfasste er, da er in der Philosophie, zu welcher wir Dich ermahnen, sich auszeichnete und bei Theophrast gehört hatte, viele vortreffliche Schriften während dieser traurigen Musse; nicht um daraus einen Vortheil zu ziehen, dessen er etwa bedurft hätte, sondern weil diese Pflege des Geistes ihm gleichsam die Nahrung der Menschheit war. Auch habe ich es oft gehört, wie Ch. Anfidius [319], der gewesene Prätor, ein gelehrter, aber erblindeter Mann, sagte, er sehne sich nur nach dem Lichte und nicht nach den Vortheilen, die es ihm bringen könnte. Auch würde man den Schlaf für eine unnatürliche Einrichtung halten, weil er alle Sinneswahrnehmung und Thätigkeit aufhebt, wenn er nicht dem Körper Ruhe gewährte und gleichsam ein Stärkungsmittel für die Arbeit wäre. Verlangte daher die Natur keine Erholung oder könnte ihr diese auf andere Art gewährt werden, so würde man gern den Schlaf entbehren, denn schon jetzt durchwacht man da die Nächte beinah gegen die Natur, wo es darauf ankommt, etwas auszuführen oder zu lernen.

Kap. XX. (§ 55.) Indess zeigt die Natur noch deutlicher, klarer und in unzweifelhafter Weise, dass der Geist nicht blos bei dem Menschen, sondern bei jedem lebenden Wesen immer nach einer Thätigkeit verlangt und unter keiner Bedingung eine ewige Ruhe ertragen mag. Man kann das leicht an den Kindern in ihrer frühsten Zeit bemerken. Ich fürchte beinah, dass ich dieses Verhältniss zu oft benutze; indess haben alle Philosophen, namentlich bei uns, sich zu den Wiegen der Kinder gewendet, weil sie meinten, dass man am Kindesalter die Absichten der Natur am leichtesten erkennen könne. Und so sieht man, dass nicht einmal die stammelnden Kinder sich ruhig verhalten können; sind sie aber herangewachsen, so ergötzen sie sich an kleinen,

---

über Geschichte und Philosophie, die aber sämmtlich verloren gegangen sind.

319) Anfidius war 120 v. Chr. Prätor; Näheres wird über ihn in den „Tusculanen“ von Cicero Buch 5 § 112 erwähnt.

selbst mühsamen Spielen und lassen sich auch durch Schläge nicht davon abbringen. Dieser Thätigkeitstrieb steigt mit den Jahren, so dass wir, selbst wenn uns die süssesten Träume versprochen würden, doch den Schlaf des Endymion nicht haben möchten, und wenn er einträte, ihn als den Tod selbst ansehen würden.[320] (§ 56.) Sogar die trägsten Menschen, die in der höchsten Faulheit leben, bewegen sich doch immer körperlich und geistig, und wenn nichts Dringendes sie hindert, verlangen sie entweder nach dem Brettspiel oder nach einem andern Spiel, oder suchen nach Unterhaltung. Da ihnen die edlern Genüsse aus den Wissenschaften abgehn, so suchen sie Spielereien und das Gespräch mit Bekannten auf. Selbst die Thiere, die man zu seinem Vergnügen in Käfigen hält, bleiben, obgleich sie reichlicher als in ihrem freien Zustande genährt werden, nur ungern darin und verlangen nach jenen heftigen und wilden Bewegungen, welche die Natur ihnen eingepflanzt hat. (§ 57.) So zeigt sich, dass alle Menschen von guter Natur und Erziehung nicht einmal leben mögen, wenn man ihnen die Beschäftigung entzieht, selbst wenn dabei jede Lust ihnen offen stände. Entweder wollen sie ihre besondern Geschäfte treiben oder, sind sie mehr befähigt, so wenden sie sich den Staatsgeschäften zu und verlangen nach Ehren und Aemtern, oder sie widmen sich ganz den Wissenschaften, obgleich bei solcher Lebensweise nicht die Lust es ist, die sie suchen, sondern Unruhe, Sorgen und Nachtwachen von ihnen ertragen werden müssen. Nur in dem besten Theile des Menschen, der als der göttliche in uns gelten muss, in der Schärfe ihres Geistes und Verstandes finden solche Männer Genuss und verlangen weder nach Lust, noch fliehen sie die Arbeit. Sie vertiefen sich bald in die Bewunderung der von den Alten bereits entdeckten Dinge, bald in die Erforschung neuer. Unerschütterlich

---

[320]) Endymion war ein vom Jupiter in den Himmel erhobener Hirte, der aber, weil er die Juno liebte, wieder daraus verstossen wurde. Luna liebte ihn und verbarg ihn in einer Grotte auf dem karischen Berge Latmos. Er schlief daselbst ein und wachte nicht wieder auf. Der Schlaf des Endymion war zu einer sprüchwörtlichen Redensart geworden.

in diesen Beschäftigungen, vergessen sie alles Andere; nichts ist ihnen zu gering und zu verächtlich, und die Macht, welche solche Beschäftigung auf sie ausübt, ist so gross, dass wir sehen, wie selbst Männer, die das höchste Gut anders aufgefasst und in den Nutzen oder in die Lust verlegt haben, doch ihr Leben in Erforschung der Dinge und Erklärung deren Natur verbringen. [321])

Kap. XXI. (§ 58.) Somit erhellt, dass der Mensch zur Thätigkeit geschaffen ist. Von dieser giebt es aber mehrere Arten, wobei die geringeren von den bedeutenderen verdunkelt werden. Zu den wichtigsten gehören nach meiner Meinung und nach jenen Philosophen, deren Lehre ich jetzt vortrage, zunächst die Betrachtung und Erkenntniss der himmlischen Dinge und derer, welche die Natur uns verhüllt hat, aber welche man durch die Vernunft entdecken kann; dann die Staatsgeschäfte und die Wissenschaft davon; [322]) dann das kluge, gemässigte, tapfere und gerechte Verhalten sammt den übrigen Tugenden und ein ihnen gemässes Handeln, was Alles zusammen mit dem einen Wort des Sittlichen befasst werden kann. Zu deren Erkenntniss und Uebung werden wir, wenn wir erst

---

[321]) Cicero stellt hier den Genuss *(frui)* der Lust *(voluptas)* entgegen. Allein Genuss ist auch nur Lust, und deshalb hat Cicero selbst diese Lust aus dem Wissen in § 50 schon als *voluptas animi* bezeichnet, welche erfreut *(gaudet)*. Diese ganze Ausführung über die Lust aus dem Wissen ist jedenfalls ein eigener Zusatz Cicero's. Er war hier glücklich, sich in oratorischen Phrasen und Beispielen ergehen zu können, obgleich dies Alles auf die Hauptfrage, ob die Lust aus dem Wissen schon als etwas Sittliches gelten könne, ausser Beziehung stand.

[322]) Diese Ordnung galt für die Peripatetiker; dagegen hatten Epikur und Zeno der Naturerkenntniss weniger Werth beigelegt und auch im Sittlichen das öffentliche, dem Staate gewidmete Leben dem Leben als Privatmann (als Weiser) nachgesetzt. Uebrigens vermischt hier Cicero das Wissen mit dem sittlichen Handeln, obgleich das eine ohne das andere sein kann. Auch hier springt die Darstellung plötzlich von den Naturtrieben und der Lust aus dem Wissen zu dem sittlichen Handeln ohne alle Vermittlung über.

erstarkt sind, unter Führung der Natur, von dieser selbst angeleitet; denn der Anfang aller Dinge ist klein, aber allmählich nehmen sie mit ihrer Entwickelung zu und zwar nicht ohne Grund; denn bei dem ersten Entstehen ist Alles noch zart und weich, und man kann deshalb das Beste weder bemerken noch aussuchen. Das Licht der Tugend und eines glückseligen Lebens, die beiden höchsten Ziele des Menschen, tritt erst später hervor und noch viel später wird ihre Natur erkannt. Schon Plato thut den herrlichen Ausspruch: „Glücklich ist, wer, wenn „auch erst im Alter, dahin gelangt, die Weisheit und die „Wahrheit zu erreichen.“ [323]) — Nachdem ich hiermit über die ersten natürlichen Vortheile ausführlich mich erklärt habe, gehe ich zu den bedeutenderen hieraus sich ergebenden Folgen über. [324]) (§ 59.) Die Natur hat also den menschlichen Körper so geschaffen und gebildet, dass sie Einiges schon bei seiner Geburt vollendet und Anderes mit seinem vorrückenden Alter gebildet hat und dabei von äusserer Hülfe und Unterstützung wenig Gebrauch gemacht hat. Die Seele hat sie zwar in allen übrigen Beziehungen ähnlich wie den Körper vollendet; sie gab ihr die passenden Sinne zur Wahrnehmung der Dinge, so dass sie keiner oder nur einer geringen Hülfe zu ihrer Ausbildung bedurfte; aber bei dem Besten und Vorzüglichsten hat die Natur den Menschen im Stich gelassen. Sie hat ihm zwar einen Geist gegeben, der jede Tugend erwerben kann, und in denselben ohne Unterricht die Keime zu den höchsten Begriffen gelegt, ja sie hat auch eine Belehrung desselben begonnen und ihn zu den in ihm liegenden Elementen der Tugenden angeleitet;

---

[323]) Die Stelle ist aus den Gesetzen (νομοι) Buch 2 p. 653 A. entnommen.

[324]) Unter den *„primis naturae commodis“* sind nach dem Bisherigen wohl nicht blos die sogenannten *prima naturae*, sondern überhaupt die Triebe, einschliesslich der höhern, auf das Wissen u. s. w. gerichteten und Genuss gewährenden zu verstehen. Madwig hat den Ausdruck zu streng genommen. Der Gegensatz dazu wird in § 59 entwickelt und liegt in der zur Naturanlage hinstrebenden vernünftigen Uebung.

aber mit der Tugend selbst hat sie nur den Anfang gemacht, nichts weiter. (§ 60.) Deshalb kommt es uns zu und damit meine ich die Wissenschaft und Uebung, aus jenen Anfängen, die wir empfangen haben, die Folgen abzuleiten, bis das erstrebte Ziel erreicht ist. Dies Ziel ist das höchste und mehr um sein selbst willen zu erstreben, als die Sinne und jene genannten Vorzüge des Körpers; denn die ausgezeichnete Vollendung des Geistes steht gegen diese so viel höher, dass man den Abstand kaum sich vorstellen kann. Deshalb bezieht sich alle Ehre, aller Ruhm, alles Streben auf die Tugend und ihre Uebung, und alle demgemässe Gedanken und Handlungen werden unter dem einen Namen des Sittlichen befasst. Wir werden bald sehen, wie die Begriffe von alle dem beschaffen sind, welche Worte dafür gebraucht werden und worin ihr Wesen und ihre Natur besteht.[325])

Kap. XXII. (§ 61.) Hier will ich nur zeigen, wie dieses Sittliche neben der Liebe eines Jeden zu sich selbst auch um sein selbst willen zu erstreben ist. Schon die Knaben zeigen dies, an denen man die menschliche Natur gleichsam im Spiegel sehen kann. Welcher Wetteifer herrscht unter ihnen; welche Kämpfe führen sie mit einander! Wie strahlen die Sieger dabei vor Freude und wie schämen sich die Besiegten! Wie suchen sie nicht die Schuld von sich abzuwälzen! Wie verlangen sie nicht nach Lob; welche Mühe geben sie sich nicht, um unter ihren Genossen hervorzuragen; wie sehr gedenken sie es Denen, die ihnen Gutes erwiesen haben; welches Verlangen, sich dankbar zu erweisen! Gerade in den besten Naturen zeigt sich dies Alles am meisten; in ihnen wird das Sittliche, was wir nun kennen, von der Natur gleichsam entworfen und angelegt. (§ 62.) So ist es bei den Knaben, während in dem reiferen Alter dies Alles schon

---

[325]) Mit § 59 beginnt die Erkenntniss, dass das Sittliche nicht unter dem bis hier behandelten Naturgemässen und auch nicht unter der Lust des Wissens befasst ist; ein Gegensatz, dessen bisherige Vermischung wiederholt hat gerügt werden müssen. Es wird sich zeigen, ob Cicero oder Antiochus sein am Schluss angedeutetes Versprechen zu erfüllen im Stande sein wird.

deutlicher ausgeprägt ist. Niemand ist so entartet, dass er nicht von der Schlechtigkeit sich verletzt fühlte und die Sittlichkeit billigte. Wem sind nicht die schwelgerischen und verdorbenen Jünglinge verhasst? und wer liebt dagegen nicht bei der Jugend die Scham, die Beharrlichkeit, auch wenn kein Nutzen daraus folgt? Wer verabscheut nicht den Pullus Numitorius[326]), jenen Verräther von Fregellä, trotzdem dass er unserm Lande genützt hat? Wer rühmt nicht den Kodrus[327]) für die Errettung seiner Vaterstadt, und wer preist nicht die Töchter des Erechtheus?[328]) Wem ist nicht der Name des Tubulus[329]) verhasst und wer liebt nicht selbst den todten Aristides? Man bedenke, wie sehr man sich gerührt fühlt, wenn man von einer frommen oder von einer für einen Feind verrichteten, oder von einer grossherzigen That hört oder liest! (§ 63.) Ich brauche aber nicht blos von uns zu sprechen, denen das Verlangen nach Lob und Anstand angeboren, überkommen und anerzogen worden ist; man hört ja, wie selbst die Menge und die Ungebildeten im Theater immer Beifall klatschen, so oft sie die Worte vernehmen:

„Ich bin Orest!“

und der Andere sagt:

„Nein, ich vielmehr bin es, der Orest!“

und wenn endlich Beide nach gegebener Aufklärung dem bestürzten und verwirrten Könige zurufen:

„Lass uns also Beide tödten, das bitten wir!“

so werden diese Worte mit der höchsten Bewunderung

---

[326]) Q. Numitorius Pullus war der vornehmste Bürger in Fregellä, einer Stadt der Volsker. Er verrieth dem Prätor Lucius Opinius eine Verschwörung seiner Landsleute in Fregellä gegen Rom, worauf diese Stadt von den Römern zerstört wurde.

[327]) Kodrus, der letzte König von Athen, rettete sein Land im Kriege gegen die Dorier durch freiwilligen Tod.

[328]) Auch diese Töchter des Erechtheus, des sechsten Königs von Attika, opferten sich freiwillig für ihr Vaterland bei einem Kriege gegen die Eleusiner.

[329]) Ueber Tubulus ist Buch 2 § 54 nachzusehen.

vernommen.[330] So billigt und lobt Jedermann solche Gemüthsart, die doch noch keinen Nutzen verlangt, sondern die Treue auch da bewahrt, wo ihr nur Schaden droht. (§ 64.) Mit solchen Vorgängen sind nicht blos die Dichtungen, sondern auch die Geschichte der Völker, namentlich des unsrigen, erfüllt. Denn wir haben zum Empfang der Idäischen Heiligthümer den besten Mann ausgewählt;[331] wir haben den Königen Vormünder bestellt;[332] unsere Feldherren haben ihr Leben dem Vaterlande zum Opfer gebracht; unsere Consuln haben jenen König, der als unser gefährlichster Feind schon den Stadtmauern sich näherte, vor dem Giftmischer gewarnt;[333] in unserm Freistaate sühnte eine Frau durch freiwilligen Tod ihre gewaltsam erlittene Entehrung und hier tödtete ein Vater seine eigene Tochter, um sie vor der Entehrung zu schützen.[334] Wer erkennt nicht, dass bei diesen und unzähligen anderen Thaten Die, welche sie verrichtet, nur von dem Glanze der sittlichen Würde

---

[330] Wegen dieses Citats aus Pacuvius ist Buch 2 § 79 nachzusehen.

[331] Pub. Cornelius Scipio Nasica wurde 204 vor Chr. als der beste Mann im Verein mit vornehmen Frauen Roms beauftragt, die Heiligthümer der Cybele, der Mutter der Götter, die aus Phrygien nach Rom gebracht wurden, in Empfang zu nehmen.

[332] Madwig hält diese zwei Fälle nicht für hierher gehörig, weil es sich bei ihnen um keine Collision zwischen Pflicht und Nutzen handle. Allein Cicero spricht hier im Allgemeinen nur von der öffentlichen Anerkennung, welche dem sittlichen Handeln zu Theil werde, und aus diesem Gesichtspunkte gehören auch diese erwähnten Fälle hierher, da der zweite Fall sich auf Marcus Aemilius bezieht, der wegen seiner Rechtlichkeit zum Vormund des Königs Ptolemäus IV. von Aegypten bestellt wurde.

[333] Der Consul Fabricius schickte dem Pyrrhus, König von Epirus, einem der gefährlichsten Feinde Roms, einen vom Leibarzte des Königs erhaltenen Brief zu, worin dieser sich erboten hatte, den König gegen eine Belohnung zu vergiften.

[334] Es sind die Lucretia und Virginius gemeint. Man sehe Buch 2 § 66.

geleitet worden sind und an ihren Nutzen dabei nicht gedacht haben, und dass, wenn wir sie preisen, wir dies nur aus sittlichem Gefühle thun? [335])

Kap. XXIII. Aus dieser gedrängten Darstellung, bei welcher ich nicht alles Hierhergehörige angeführt habe, da die Sache unzweifelhaft ist, erhellt fürwahr, dass alle Tugenden und das in ihnen enthaltene und aus ihnen hervorgehende Sittliche um ihrer selbst willen zu erstreben sind. (§ 65.) Innerhalb dieses Sittlichen tritt nichts so leuchtend hervor und erstreckt sich so weit, wie die Verbindungen der Menschen untereinander; jene Gesellschaften derselben, wo sie sich das Nützliche einander mittheilen, und jene Liebe, die in dem menschlichen Geschlechte sich findet. Sie beginnt mit dem ersten Anfang

---

[335]) Dieses Kapitel ergiebt, dass Cicero seine am Schlusse des vorigen gegebene Zusage, „den Begriff, das „Wesen und die Natur des Sittlichen im Unterschiede von „den natürlichen Trieben darzulegen“, zu erfüllen nicht vermocht hat. Statt dessen werden nur Beispiele vorgeführt, dass auch das Sittliche auf einem von der Natur angelegten Triebe beruhe und schon von dem Volke deshalb geehrt und gefeiert werde. Dies ist aber keine Entwickelung des Wesens des Sittlichen; dazu gehört 1) dass man die Quelle dieses Triebes tiefer verfolge, da er erst im reifen Alter sich vollständig zeigt; und 2) das nachgewiesen werde, woher das Sittliche seinen Inhalt entnehme, zumal die verschiedenen Zeiten und Völker in diesem Inhalte des Sittlichen die grösste Verschiedenheit zeigen. Beides vermag Cicero nicht, sondern er bietet statt dessen nur Beläge für das Dasein des Sittlichen, was Niemand bestritten hat. — Wahrscheinlich ist dieses Kapitel die eigene Zuthat Cicero's, wie schon aus dem Styl und den römischen Beispielen erhellt. Es ist kaum anzunehmen, dass Antiochus in so oberflächlicher Weise von der Hauptsache wieder zu nebensächlichen Schilderungen von Thatsachen abgekommen sein sollte, während diese Manier ganz dem Temperament des Cicero entspricht, der jede Gelegenheit benutzt, wo er von den schwierigen philosophischen Erörterungen ablassen und sich in oratorischen Schilderungen ergehen und sein eigenes sittliches Gefühl bethätigen kann.

des Lebens, wo schon die Eltern die Neugebornen lieben und das ganze Haus durch die Ehe und Abstammung verbunden wird. Dann schreitet sie allmählich über das Haus hinaus, zunächst zu den Verwandten, dann zu den Verschwägerten, dann zu den Freunden; weiter zu den Nachbarn, zu den Bürgern und den Genossen und Freunden des Staats; endlich zu dem menschlichen Geschlecht im Ganzen. Diese Gesinnung giebt Jedem das Seine, und indem sie diese Verbindungen der Menschen zu Gesellschaften grossartig und gleichmässig beschützt, heisst sie die Gerechtigkeit, zu der dann auch die Frömmigkeit, die Güte, die Freigebigkeit, das Wohlwollen, die Höflichkeit und andere ähnliche Tugenden gehören; sie sind der Gerechtigkeit ebenso einwohnend, wie auch den andern Tugenden gemeinsam. (§ 66.) Denn die menschliche Natur ist so beschaffen, dass ihr die bürgerliche und staatliche Gesinnung, welche die Griechen πολιτικον nennen, gleichsam angeboren ist, und deshalb wird jede tugendhafte Handlung dieser Gemeinsamkeit, Liebe und menschlichen Gesellschaft, wie ich sie dargelegt habe, nicht entgegentreten, und so wie die Gerechtigkeit selbst durch Uebung sich in die übrigen Tugenden verbreitet, so wird sie auch wiederum diese in sich aufnehmen. Nur ein muthiger und weiser Mann kann die Gerechtigkeit bewahren. In dieser Verbindung und Uebereinstimmung aller Tugenden besteht die Sittlichkeit; das Sittliche ist die Tugend selbst oder das tugendhafte Handeln. Wenn das Leben eines Menschen damit stimmt und den Tugenden entspricht, so kann es als das rechte und sittliche und feste, mit der Natur übereinstimmende angesehen werden. (§ 67.) Indess halten die Philosophen bei dieser Verbindung und Verschmelzung der Tugenden doch auch gewisse Unterschiede derselben fest. Alle Tugenden sind zwar so miteinander verbunden und verknüpft, dass jede einzelne an allen anderen Theil hat und keine von den andern getrennt werden kann; trotzdem hat jede Tugend ihre eigene Verrichtung. So zeigt sich die Tapferkeit in den mühevollen Unternehmungen und Gefahren; die Mässigkeit in dem Vorbeigehen an der Lust; die Klugheit in der Auswahl unter den Gütern und Uebeln und die Gerechtigkeit dadurch, dass sie Jedem das Seine gewährt. Indem so in jeder Tugend eine über das Haus

hinausgehende Rücksicht enthalten ist, welche nach Andern verlangt und sie befasst, kommt es, dass die Freunde, die Brüder, die Verwandten, die Verschwägerten, die Bürger und alle Menschen überhaupt, weil man will, dass alle Menschen nur eine Gemeinschaft bilden, zu dem an sich selbst Begehrenswerthen gehören. Aber in diesen Dingen ist doch nichts enthalten, was zu dem Endziele und höchsten Gute gerechnet werden kann. (§ 68.) So giebt es daher zwei Arten von Dingen, die um ihrer selbst willen begehrenswerth sind. Die eine Art befasst Alles, woraus jenes höchste Gut besteht, und betrifft sowohl die Zustände der Seele wie des Körpers; die andere Art befasst das Aeussere, was weder zur Seele noch zu dem Körper gehört, wie die Freunde, die Eltern, die Kinder, die Verwandten, das Vaterland; Alles dies ist um sein selbst willen uns theuer, aber es gehört nicht zu jener ersten Art; denn wenn alles dieses Aeussere, weil es begehrenswerth ist, zu dem höchsten Gute gehörte, so würde dasselbe Niemand jemals erreichen können. [336]

---

[336]) Dieses Kapitel enthält eine Beschreibung der einzelnen Tugenden, die aber weder philosophisch begründet, noch sonst vollständig definirt werden; dabei sind einzelne philosophische Sätze ohne rechten Zusammenhang eingeflochten, so dass man annehmen muss, Cicero habe hier sein griechisches Original nur sehr flüchtig und stückweise excerpirt. Die Gerechtigkeit wird aus der Liebe zu Andern abgeleitet; es ist dies ein ganz neuer Naturtrieb, denn bisher ist Alles aus der Selbstliebe abgeleitet worden. Dazu kommt, dass die Hauptfrage, wie weit die Liebe zu sich durch die Liebe zu Andern beschränkt werde, völlig unberührt bleibt. Die Definition der Gerechtigkeit, wonach sie die Tugend ist, die Jedem das Seine giebt, ist, wie Jeder sieht, leere Tautologie; es fragt sich eben, was ist das Seine; gerade dies soll die Gerechtigkeit bestimmen, aber nicht voraussetzen. Ebenso ungenügend sind die Definitionen der andern Tugenden, und die Frage, ob überhaupt die Tugenden definirbar sind, an der die Dialoge von Plato so vielfach scheitern, wird gar nicht berührt. — Der Satz, dass jede einzelne Tugend alle andern in sich enthalte, ist von den Stoikern übernommen, aber die von diesen gegebene Begründung

Kap. XXIV. (§ 69.) Du wirst daher fragen, wie in Wahrheit Alles auf das höchste Gut bezogen werden könne [337]), wenn die Freunde, die Verwandten und alles andere Aeusserliche nicht zu dem höchsten Gute gehöre? Indess geschieht dies dadurch, dass dieses Aeusserliche durch jene Pflichten beschützt wird, welche aus den einzelnen ihnen entsprechenden Tugenden hervorgehen. Denn die Pflege der Freunde und der Eltern ist Dem, der seine Pflicht erfüllt, eben dadurch nützlich, weil solche Pflichterfüllung zu den rechten Handlungen gehört, welche aus den Tugenden hervorgehen. [338]) Diese Tugenden üben die Weisen und benutzen die Natur dabei als Führerin;

---

fehlt; hier erscheint der Satz als eine blosse Behauptung, die unverständlich bleibt. — Was endlich die Ausschliessung der äussern Güter von dem höchsten Gute anlangt, so wird dies nur auf den Satz gestützt, dass sonst Niemand das höchste Gut erreichen könnte. Allein dieser Grund ist ein ganz äusserlicher und zeigt das Künstliche und Gemachte des ganzen Begriffs vom höchsten Gute. Dasselbe müsste übrigens dann auch von den Vollkommenheiten des Körpers gelten, die doch in das höchste Gut eingerechnet werden. Dennoch scheint dies die Ansicht des Antiochus gewesen zu sein; er steht damit in der Mitte zwischen Aristoteles und den Stoikern.

[337]) „Bezogen“ *(referri)* will sagen: wie Alles, d. h. das Handeln gegen die Freunde u. s. w., durch das höchste Gut geregelt werden könne, wenn sie nicht dazu gehören.

[338]) Dieser Grund ist unverständlich; denn wenn die Pflichten aus den einzelnen Tugenden hervorgehen und die Tugenden zu dem höchsten Gut gehören, so gehören auch die Pflichten dazu, mit denen nur das einzelne tugendhafte Handeln bezeichnet wird. — Es liegt dem offenbar eine Vermengung des Begriffs der καθηκοντων der Stoiker zu Grunde, welche aber von diesen gar nicht zu den Tugenden und Sittlichen gerechnet wurden. Man sehe Erl. 147. Nach der Lehre der Stoiker gehört der Besitz von Freunden, Verwandten u. s. w. nicht zu dem höchsten Gut; aber das Handeln und Benehmen gegen die Freunde, wenn man deren hat, wird durch die Tugend der Gerechtigkeit, d. h. durch das höchste Gut bestimmt.

die weniger vollkommnen, aber mit hervorragendem Geiste versehenen Menschen lassen sich dagegen oft von der Ehre bestimmen, welche die äussere Gestalt der Sittlichkeit hat und ihr ähnelt. Könnten sie aber die durchaus vollkommene und abgeschlossene Sittlichkeit, welche allein das Erhabenste und Lobenswertheste ist, ganz durchschauen, so würden sie von der höchsten Freude sich erfüllt fühlen, da sie schon an deren so verdunkelter Vorstellung sich ergötzen. [339]) (§ 70.) Kann wohl ein Mensch, der den Lüsten ergeben ist und entflammt von der Hitze der Begierde auch das, was er am heftigsten verlangt, erreicht hat, so durchaus glücklich erachtet werden, wie es der ältere Scipio sein musste, als er den Hannibal besiegt hatte; oder der jüngere Scipio, als er Karthago zerstört hatte? Wen hat wohl die jährliche Festfahrt die Tiber hinab so mit Freude erfüllt, wie sie L. Paullus bei der Einfahrt in diesen Strom empfand, als er den König Perseus gefangen mit sich führte? [340]) (§ 71.) Deshalb, mein Lucius, pflege in Deinem Geiste die Erhabenheit und Vortrefflichkeit der Tugenden und Du wirst nicht mehr zweifeln, dass Menschen, welche die Tugenden besitzen, in ihrem grossen und festen Geiste immer glücklich sind, und dass alle Schwankungen des Glücks und aller Wechsel der Dinge und Zeiten von ihnen für gering und schwach erachtet werden, wenn diese der Tugend sich entgegenstellen. Die von mir aufgezählten Güter des Lebens vollenden zwar das glückliche Leben, aber nur so, dass das glückliche Leben auch ohne sie bestehen kann. Jene Zuthaten von Gütern sind so ge-

---

[339]) Auch diese Betrachtung scheint von Cicero aus dem Zusammenhang des griechischen Originals herausgerissen zu sein. Es wird hier sehr treffend das sittliche Motiv dem Motiv der Ehre *(gloria)* entgegengestellt, trotzdem, dass sie viel verwechselt werden. Das Motiv der Ehre gehört zu denen der Lust.

[340]) Dies ist ächt römisch; diese Grausamkeit gegen die Besiegten wird als die reine Sittlichkeit dargestellt; ein Beispiel, wie wandelbar das Sittliche in seinem Inhalt ist. Uebrigens gewährt das sittliche Handeln nur die Ruhe der Seele, aber keine Lust und kein Glück; (Erl. 39) ein Unterschied, der indess von Cicero übersehen wird.

ring und klein, dass sie gleich den Sternen beim Sonnenschein im Glanze der Tugend nicht sichtbar bleiben. (§ 72.) Aber so wie es richtig ist, dass diese körperlichen Vortheile nur von geringer Bedeutung für das glückliche Leben sind, so wäre es doch eine Gewaltsamkeit, wenn man ihnen alle Bedeutung dafür absprechen wollte. [341]) Wer dies behauptet, scheint mir die natürlichen Grundlagen, von denen er ausgegangen ist, selbst zu vergessen. Man muss ihnen daher allerdings eine Bedeutung zugestehen, nur muss man wissen, von welcher Grösse. Es ziemt also einem Philosophen, welcher nicht sowohl das Blendende, als vielmehr das Wahre sucht, das nicht für Nichts zu achten, was jene berühmten Männer selbst als naturgemäss anerkennen. Nur hat der Philosoph die Kraft der Tugend und so zu sagen das Ansehen der Sittlichkeit so hoch zu stellen, dass alles Uebrige zwar nicht für Nichts, aber doch nur für so gering zu achten ist, dass es beinahe für Nichts gelten kann. Dies ist die Sprache Dessen, der zwar nicht alles Andere neben der Tugend verachtet, aber doch die Tugend mit dem ihr gebührenden Lobe erhebt, und damit ist die Darstellung des höchsten Guts von allen Seiten vollendet und abgeschlossen. Die übrigen Philosophen haben daraus nur einzelne Stücke sich herausgenommen und damit den Schein einer eigenen Ansicht sich zu verschaffen gesucht.

Kap. XXV. (§ 73.) So hat schon Aristoteles und Theophrast oft die Erkenntniss der Dinge um ihrer selbst willen ausserordentlich gelobt und Herillus war davon so ergriffen, dass er behauptete, die Erkenntniss allein sei das höchste Gut und weiter nichts sei um sein selbst willen begehrenswerth. Ebenso haben die Alten sich viel darüber ausgesprochen, dass die menschlichen

---

[341]) Es ist dies die Ansicht des Aristoteles; indem darin die Motive der Lust und der Sittlichkeit in den einen Begriff des höchsten Gutes zusammengezwängt worden sind, ist deren von den Stoikern vollzogene Trennung offenbar ein Fortschritt, der aber von den Spätern ebenso wenig festgehalten worden ist, wie der Begriff des Sittlichen und die Autonomie des Willens bei Kant mit Abweisung aller Motive der Lust von seinen Nachfolgern festgehalten worden ist.

Dinge zu verachten und gering zu schätzen seien; und so hielt Aristo nur das Eine fest und bestritt, dass neben der Tugend und dem Laster noch irgend etwas begehrens- oder verabscheuungswürdig sei. So haben die Unsrigen [342]) die Schmerzlosigkeit zu den naturgemässen Dingen gerechnet und in Folge dessen hat Hieronymus sie für das höchse Gut erklärt. Später hielt Callipho zwar an der Lust und Diodor an der Schmerzlosigkeit fest, aber Beide konnten das Sittliche nicht entbehren, was schon von uns am Höchsten gestellt worden ist. (§ 74.) Ja selbst die reinen Anhänger der Lust versuchen mancherlei Wendungen, führen fortwährend die Tugend im Munde und sagen, dass die Lust nur zuerst begehrt werde, aber dass durch die Gewohnheit gleichsam eine andere Natur sich bilde, auf deren Antrieb man dann auch Vieles thue, ohne die Lust dabei als Ziel zu nehmen. So bleiben nur noch die Stoiker, welche aber nicht blos ein oder das andere Stück, sondern unsere ganze Philosophie sich angeeignet haben. Sowie nun sonst die Diebe die Zeichen an den Sachen, die sie gestohlen haben, ändern, so haben auch die Stoiker, um unsere Lehren für ihre eigenen auszugeben, deren Namen, als die Zeichen der Dinge, geändert. [343]) Es bleibt daher nur unsere Lehre übrig, und sie ist würdig Derer, welche die Künste und Wissenschaften treiben; ist würdig der Gelehrten, würdig der berühmten Männer, würdig der Ersten im Staate und würdig der Könige. — (§ 75.) Hier hielt Piso ein wenig inne und sagte dann: Meint Ihr, dass ich genügend mein Recht benutzt und vor Euren Ohren mich geübt habe? — Ich erwiderte: Nein, Piso, Du hast Dich heute, wie schon öfters anderwärts, so vertraut mit

---

[342]) Damit sind die Peripatetiker und die alten Akademiker gemeint, mit Ausschluss der neuern, der Skepsis anheimgefallenen Akademie.

[343]) Dies bezieht sich vorzüglich darauf, dass die Stoiker die körperlichen und äusserlichen Güter zwar nicht mehr als Theile des höchsten Guts anerkennen, aber dennoch als Dinge, wobei ein Vorziehen und Verwerfen stattfinde. Piso meint, dass dies nur eine Aenderung im Namen, nicht in der Sache enthalte. Man sehe Erl. 172. 175.

diesen Lehren gezeigt, dass, wenn uns öfters die Gelegenheit, Dich zu hören, geboten würde, für die Griechen nicht viel zu ergänzen übrig bleiben möchte. Ich habe Deinen Vortrag um so mehr gebilligt, weil ich mich entsinne, dass der Neapolitaner Staseas[344]), Dein Lehrer und ein tüchtiger Peripatetiker, diese Lehren ganz anders vorzutragen pflegte, indem er Denen beistimmte, welche auf das Glück und Unglück und auf die Güter und Uebel des Körpers einen grossen Werth legen. — Das ist so, wie Du sagst, erwiderte Piso; allein was ich gesprochen habe, wird von unserm Freund Antiochus viel besser und kräftiger vorgetragen, als Staseas es that. Indess möchte ich jetzt weniger von Dir hören, was an meinem Vortrage zu billigen ist, als von unserm Cicero hier, den ich Dir abtrünnig und zu meinem Schüler machen möchte.

Kap. XXVI. (§ 76.) Darauf sagte Lucius: Dein Vortrag hat meinen ganzen Beifall und dies wird wohl auch bei meinem Vetter der Fall sein. — Piso sagte da zu mir: Was willst Du weiter? verzeihst Du dem Jüngling? oder willst Du lieber, dass er das lerne, wobei er, auch wenn er es ganz inne hat, doch nichts weiss?[345]) — Darauf sagte ich: Ich lasse ihm seinen Willen, aber meinst Du nicht, dass auch ich das billigen könnte, was Du gesagt hast? — Aber, sagte Piso, wie kann Jemand seine Billigung über etwas aussprechen, was er nicht erfasst, nicht begriffen, nicht erkannt hat? — Wir gehen, sagte ich, hier nicht so sehr auseinander, denn ich halte nur deshalb die Erkenntniss für unmöglich, weil die erkennende Kraft von den Stoikern so definirt wird, dass man nur das Wahre erkennen könne, was niemals falsch sein könne.[346]) Deshalb weiche ich wohl von den Stoi-

---

[344]) Ueber Staseas ist Buch 5 § 8 nachzusehen.

[345]) Eine Anspielung auf die Skepsis der neuern Akademie, zu deren Anhängern sich Cicero rechnete.

[346]) Diese Worte sind durch ihre Kürze dunkel. Die Erkenntnisslehre der Stoiker ist verwickelt und überdem nicht frei von Widersprüchen. Es gelten ihnen zunächst die sinnlichen Wahrnehmungen für die Wahrheit, indem sie annehmen, dass von den Gegenständen ein Eindruck in der Seele bewirkt werde. Deshalb könne das Wahre, d. h. die Sinnesvorstellung, niemals falsch sein, d. h.

kern, aber nicht von den Peripatetikern ab. Doch wollen wir dies bei Seite lassen, da es sich hier um eine höchst streitige und dabei langwierige Frage handelt. (§ 77.) Allein etwas voreilig scheint mir Dein Ausspruch, dass die Weisen immer glücklich sein sollen. Du eiltest hier mit Deiner Rede im Fluge vorüber. Wenn dies nicht bewiesen werden kann, so möchte ich glauben, dass Theophrast [347]) recht hat, wenn er sagt, dass ein glückliches Leben sich nicht mit dem vertrage, was er Schicksal, Schmerz und körperliche Plagen nennt. Es wäre ein starker Widerspruch, wenn Jemand, der von vielen Uebeln gebeugt ist, zugleich glücklich sein sollte, und ich wüsste nicht, wie sich dies vereinigen liesse. — Piso sagte darauf: Also findest Du entweder in der Tugend nicht so viel Kraft, dass sie allein zureicht, das Leben glücklich zu machen? Oder, wenn Du dies billigst, hältst Du es da für unmöglich, dass die der Tugend Ergebenen, selbst wenn sie mit einigen Uebeln behaftet sind, dennoch glücklich sein können? — Ich bestreite nicht, erwiderte ich, dass die grösste Kraft in der Tugend enthalten ist, und über diese Grösse wollen wir ein andermal verhandeln; hier fragt es sich nur, ob sie dies zu bewirken vermag, wenn ausser der Tugend noch etwas Anderes zu den Gütern gerechnet wird. — (§ 78.) Allein, antwortete Piso, wenn Du den Stoikern zugiebst, dass das Dasein der Tugend allein das Leben glücklich macht, so musst Du es auch den Peripatetikern zugeben; denn jene wagen nur nicht, dergleichen Dinge Uebel zu nennen, aber geben zu, dass sie widerwärtig, lästig, unangenehm und naturwidrig seien, während wir sie Uebel nennen, aber nur geringe und kleine. Wenn daher Der glücklich sein kann, welcher sich in Widerwärtigkeiten und Unannehmlichkeiten befindet, so kann es auch Der, der sich nur in kleinen Uebeln befindet. — Darauf sagte ich: Mein Piso! wenn irgend Jemand es giebt, der bei einer Frage scharfsinnig herausfindet, worauf es ankommt, so bist in Wahr-

---

niemals etwas vorstellen, was nicht ist, denn das Nichts könne keinen Eindruck bewirken. Die Neu-Akademiker und namentlich Karneades griffen diese dogmatische Lehre an und gestatteten nur eine Wahrscheinlichkeit.

[347]) Ueber Theophrast sehe man Buch 5 § 12.

heit Du es. Deshalb bitte ich noch um Deine Aufmerksamkeit; vielleicht ist es nur meine Schuld, dass Du meine Frage noch nicht verstanden hast. — Hier hast Du mich, sagte Piso; ich werde hören, was Du auf meine frühere Frage antworten wirst. —

Kap. XXVII. (§ 79.) Darauf sagte ich: Meine Antwort ist die, dass ich jetzt nicht wissen will, was die Tugend vermag, sondern ob das als richtig gelten kann, was sich widerspricht. — In welcher Weise wäre dies der Fall? fragte Piso. — Weil, antwortete ich, Zeno grossartig, gleich einem Orakelspruch, den Satz aufgestellt hat: „Die Tugend allein genügt zum glücklichen Leben.“ Wenn man fragt: Weshalb? so antwortet er: „Weil nur „das Sittliche allein ein Gut ist.“ Ich frage jetzt nicht nach der Wahrheit dieser Sätze, allein ich behaupte, dass das, was Zeno sagt, vortrefflich in sich übereinstimmt. (§ 80.) Auch Epikur hat vielleicht gesagt, dass der Weise immer glücklich sei; denn er geräth manchmal in die Hitze und lässt den von den höchsten Schmerzen gepeinigten Weisen ausrufen: „Wie angenehm! Wie wenig „kümmere ich mich darum!“ [348]) Ich will mit dem Mann nicht streiten, wie er in die Natur so viele Güter verlegen kann, aber ich behaupte, dass er nicht einsieht, was er sagen sollte, da er doch den Schmerz für das höchste Uebel erklärt hat. Dasselbe mache ich jetzt auch gegen Dich geltend; denn Du vermengst alles Gute oder Uebel wie Die, welche niemals einen Philosophen auch nur im Bilde gesehen haben; [349]) also die Gesundheit, die Kräfte, die Körperbildung und Gestalt und die Unversehrtheit bis zu den Nägelchen gelten Dir als Güter, und die Hässlichkeit, die Krankheit, die Schwäche als Uebel. (§ 81.) Wenn Du nun auch über die äussern Dinge Dich nur vorsichtig erklärt hast, so sind jene Dinge doch Güter des Körpers, und Du wirst deshalb das, was sie bewirkt, auch zu den Gütern zählen müssen, also auch die Freunde, die Kinder, die Anverwandten, den Reichthum, die Ehre und die Macht. Ich will dagegen nichts einwenden; wenn es aber auch hier Uebel giebt, in die der Weise

---

[348]) Man vergleiche Buch 1 § 49. 62.

[349]) D. h. welche von der Philosophie keinen Begriff haben.

gerathen kann, so kann das Weisesein zum glücklichen Leben nicht hinreichen. — Allerdings, sagte er, nicht zu dem allerglücklichsten Leben, aber wohl zu dem glücklichen. — Ich habe, sagte ich, wohl bemerkt, dass Du kurz vorher [350]) Dich so ausgedrückt hast und ich weiss, dass auch unser Antiochus sich so auszusprechen pflegt. Aber ist es wohl zulässig, Jemanden für glücklich, aber nicht für hinreichend glücklich zu erklären? Wenn etwas hinreichend ist, so ist jedes Mehr schon zu viel; Niemand kann aber zu glücklich sein und Niemand glücklicher als der Glückliche. [351]) — (§ 82.) Also, erwiderte Piso, hältst Du den Q. Metellus, der es erlebte, dass drei seiner Söhne Consuln wurden und einer davon auch Censor und einen Triumph feierte, dass sein vierter Sohn Prätor wurde, und der bei seinem Tode sie alle gesund und ausserdem drei Töchter verheirathet zurückliess, während er selbst Consul, Censor und Augur gewesen war und einen Triumph gefeiert hatte, ich sage also, hältst Du diesen, angenommen, dass er ein Weiser gewesen, nicht für glücklicher, als den Regulus, ebenfalls angenommen, dass dieser ein Weiser gewesen, der in der Gewalt seiner Feinde durch Hunger und Nachtwachen zu Tode gemartert wurde? —

Kap. XXVIII. (§ 83.) Was fragst Du mich danach, sagte ich, Du musst diese Frage an die Stoiker richten. [352]) — Nun, sagte Piso, was meinst Du wohl, dass sie antworten würden? — Dass Metellus nicht glück-

---

[350]) In Kap. 24 § 71.

[351]) Cicero bestreitet einfach, dass das Glück verschiedene Grade haben könne; seine Gründe hier sind indess sophistisch und nur richtig, wenn der Satz schon feststeht, dass das Glück in seiner Stärke nicht wachsen könne.

[352]) Die Stoiker bestritten nämlich, dass es ausser dem Unsittlichen ein Uebel gebe; alles Andere falle unter die Adiophora, wo nur ein Unterschied im Vorziehn oder Verwerfen statt habe. Cicero meint deshalb, dass diese Beispiele nur gegen die Stoiker benutzt werden könnten, aber nicht gegen die Neu-Akademiker, die überhaupt nichts als wahr behaupten, sondern nur Wahrscheinliches zulassen.

licher gewesen als Regulus. — Also müssen wir bei diesem Punkte beginnen. — Allein wir kommen, sagte ich, trotzdem von unserm Ziele ab; denn ich frage hier nicht nach der Wahrheit der einzelnen Sätze, sondern nach ihrer Folgerichtigkeit. Würden die Stoiker anerkennen, das der Eine glücklicher gewesen als der Andere, so würdest Du ihr ganzes Gebäude zusammenbrechen sehen. Denn wenn in der Tugend und Sittlichkeit allein das höchste Gut enthalten ist, und wenn nach deren Ansicht weder die Tugend noch das Sittliche zunehmen kann, und wenn nur das für ein Gut gelten soll, dessen Besitz nothwendig glücklich macht, und wenn das nicht vermehrt werden kann, in dem allein das Glücklichsein enthalten ist, wie kann da der Eine glücklicher sein als der Andere? Siehst Du nicht, wie dies zusammen stimmt? Fürwahr, die Folgerichtigkeit ihrer Sätze ist bewundernswerth, das muss ich offen bekennen; die Schlusssätze entsprechen den Vordersätzen, die mittlern stimmen mit beiden und alle mit allen; sie wissen, was folgt und was sich widerspricht. Es ist bei ihnen, wie bei der Geometrie: giebt man den ersten Satz zu, so muss man alle zugeben. Erkennst Du an, dass nur das Sittliche ein Gut ist, so musst Du anerkennen, dass in der Tugend auch das glückliche Leben enthalten ist, und umgekehrt; erkennst Du dies an, so musst Du auch jenen Satz zugeben. Bei Euch ist es nicht ebenso. (§ 84.) „Es giebt „drei Arten von Gütern“, so rollt bei Euch die Rede bergab; sie geht auf das Ende los, aber bleibt in dem Holpern stecken, denn Ihr möchtet gern aussprechen, dass dem Weisen zum glücklichen Leben nichts abgehe. Fürwahr, ein edler Ausspruch, des Sokrates und Plato würdig. — Ich wage es auch, dies zu behaupten, sagte Piso. — Dies ist nicht möglich, wenn Du nicht jene Vordersätze änderst. Ist die Armuth ein Uebel, so kann kein Bettler glücklich sein, wenn er auch ein Weiser ist. Aber Zeno wagte es, nicht blos ihn glücklich, sondern auch reich zu nennen. Der Schmerz ist ein Uebel, also kann der an das Kreuz Geschlagene nicht glücklich sein. Kinder sind ein Gut, Kinderlosigkeit ist ein Uebel; das Vaterland ist ein Gut, die Verbannung ein Unglück; die Gesundheit ist ein Gut, der Kranke ist elend; der unverletzte Körper ist ein Gut, die Gebrechlichkeit ein Uebel;

das scharfe Auge ist ein Gut, die Blindheit ein Uebel. Wenn man auch Einzelnes durch Trost zu lindern vermag, so wird man doch nicht Alles zusammen ertragen können. Man nehme an, ein Mensch sei blind, gebrechlich, schwer krank, verbannt, kinderlos, arm, auf die Folter gespannt, wie wirst Du diesen nennen, Zeno? — Einen Glücklichen, sagt er. — Aber auch einen Allerglücklichsten? — Gewiss, wird er sagen; ich habe ja gelehrt, dass es hier keine Grade giebt, so wenig, wie in der Tugend, in der ja schon das Glück selbst enthalten ist. — (§ 85.) Dir scheint dies unglaublich, weil er der Allerglücklichste sein soll. Aber wie, ist denn Dein Ausspruch glaublicher? Wenn Du das Volk zwischen uns zum Richter bestellst, so wirst Du nie beweisen, dass ein Mensch in solchem Zustande glücklich sei; sollen aber die Einsichtigen entscheiden, so werden sie vielleicht zweifeln, ob in der Tugend so viel Kraft enthalten sei, dass auch die in dem Folterstier des Phalaris Eingeschlossenen glücklich sein können; aber das werden sie nicht bezweifeln, das die Stoiker folgerecht sprechen, während Ihr Widersprechendes behauptet. — Also, sagte Piso, gefällt Dir des Theophrast Schrift über das glückliche Leben?[353] — Wir kommen damit von unserm Gegenstande ab; aber um es kurz zu machen, sagte ich, so gefällt sie mir allerdings, wenn man jene Zustände als Uebel anerkennt. — (§ 86.) Hältst Du selbst diese Dinge denn für kein Uebel, fragte Piso? — Du stellst eine Frage, auf die ich erst antworten kann, wenn Du selbst Dich entschieden hast, wohin Du Dich stellen willst. — Wie meinst Du das? frug Piso. — Weil, wenn jene Dinge Uebel sind, der darin Befindliche nicht glücklich sein kann, und wenn sie keine Uebel sind, so fällt die ganze Lehre der Peripatetiker.[354] — Darauf sagte Piso lächelnd:

---

[353] Theophrast hatte in dieser Schrift den körperlichen und äussern Gütern einen höhern Werth zugesprochen, als Aristoteles gethan hatte. Man sehe Erl. 14.

[354] Diese Schlussworte enthalten den kurzen Sinn der langen Rede. Man sieht, dass auch die Skepsis der neuen Akademie sich nur in dialektischen Wendungen und Angriffen gefiel; sie legten die Worte auf die Wagschale und suchten Widersprüche herauszufinden. An

Ich sehe, was Du vorhast. Du fürchtest, ich möchte Dir Deinen Schüler abwendig machen. — Du magst ihn immer, sagte ich, mit Dir nehmen, wenn er folgen mag; denn er wird der meinige bleiben, wenn er der Deinige wird.[355]) —

Kap. XXIX. Höre also, mein Lucius, sagte Piso, denn zu Dir richte ich jetzt meine Rede. Aller Werth der Philosophie, sagt Theophrast, besteht in der Gewährung eines glücklichen Lebens; denn von dem Verlangen danach sind wir Alle ergriffen. (§ 87.) Hierüber ist Dein Vetter mit mir einverstanden; es kommt deshalb darauf an, zu ermitteln, ob die Lehre der Philosophen uns dies gewähren kann; denn versprechen thun sie es. Wenn sie nicht diesen Erfolg hätte, weshalb wäre da Plato durch Aegypten gewandert, um von den fremdländischen Priestern sich über die Zahlen und Himmelskörper belehren zu lassen? Weshalb wäre er später nach Tarent zu Archytas gegangen? Weshalb zu den übrigen Pythagoreern, dem Echekrates, Timäus, Akrion in Lokri, wo er, nachdem er die Lehre des Sokrates anschaulich dargelegt hatte, die Lehre der Pythagoreer damit verbinden und das hinzulernen wollte, was Sokrates verschmäht hatte.[355 b]) Weshalb hätte sogar Pytha-

---

sich kann man ihnen hier nicht beitreten; Aristoteles bietet sein höchstes Gut nicht als eine Einheit, sondern als eine Sammlung von Gütern verschiedenen Werths, wo die geringern nur einen geringern Zusatz zu dem Glücke hervorbringen. Deshalb hat das Glück bei ihm seine Grade, und der Weise kann zwar ohne die äussern und körperlichen Güter schon glücklich sein, aber sein Glück kann sich durch diese Güter steigern. Ein Widerspruch kann nur dadurch hervorgebracht werden, dass man das höchste Gut und das Glück als eine Einheit behauptet, was aber von Aristoteles nicht angenommen ist.

[355]) Dies ist eine feine Artigkeit; Cicero meint, trotz der Verschiedenheit ihrer philosophischen Ansichten stimmten sie doch in dem Sittlichen, dem Leben, Handeln und in der Wirklichkeit überein, deshalb bliebe der Vetter der der seine, auch wenn er sich dem Piso in der Theorie anschliesse.

[355 b]) Es ist dies eine Anspielung auf die veränderte Richtung, welche Plato seiner Philosophie in den spätern

goras Aegypten durchwandert und die persischen Magier aufgesucht? Weshalb hätte er so viele barbarische Länder zu Fuss durchreist und so viele Meere durchschifft? Weshalb hätte auch Demokrit dies gethan? welcher, mag es wahr sein oder nicht, sich sogar des Augenlichts beraubt haben soll, um seinen Geist nicht von seinen Untersuchungen abzuziehen, jedenfalls aber deshalb sein Vermögen vernachlässigte, seine Felder nicht bestellte und dabei nur nach dem glücklichen Leben forschte? Wenngleich er dasselbe in der Erkenntniss zu finden meinte, so wollte er doch durch diese Erforschung der Natur es erreichen, guten Muths zu sein. Denn er nennt das höchste Gut εὐθυμιαν und oft auch ἀθαμβιαν[356]), d. h. eine von Furcht freie Seele. (§ 88.) Dies klingt zwar erhaben, aber ist nicht erschöpfend; denn er hat nur Weniges über die Tugend gelehrt und auch das nicht deutlich genug; vielmehr ist dies erst später, und zwar zuerst von Sokrates in dieser Stadt geschehen, und dann ist es an diesem Orte hier fortgeführt worden und man hat nicht gezweifelt, dass auf die Tugend alle Hoffnung zu einem guten und damit auch glücklichen Leben gesetzt werden müsse. Zeno nahm dies von den Unsrigen auf und zwar so, wie man bei den Klagen die Formel zu fassen pflegt, „er that dasselbe, nur auf andere „Weise". Du hast dies eben an ihm gebilligt und allenfalls hat er den Widerspruch vermieden, indem er den Dingen andere Namen gab, während wir demselben nicht entgehen. Zeno leugnet, dass des Metellus Leben glücklicher als das des Regulus gewesen, indess sei es doch vorzüglicher gewesen; es sei nicht mehr zu begehren, aber mehr anzunehmen; und wenn man die Wahl habe, sei das Leben des Metellus zu wählen und das des Regulus abzulehnen. Ich nenne das, was er vorzüglicher und mehr zu wählen nennt, das Glücklichere, ohne im Geringsten diesem Leben mehr als die Stoiker zuzu-

---

Jahren gab, wo er sie in mystischer Weise mit der Zahlenlehre der Pythagoräer zu verbinden suchte. Aristoteles handelt davon in seinen beiden letzten Büchern der Metaphysik.

[356]) εὐθυμια bedeutet das guten Muths sein; ἀθαμβια die Furchtlosigkeit.

sprechen. (§ 89.) Der ganze Unterschied ist nur, dass ich die gewohnten Dinge mit den gewohnten Worten bezeichne, während Jene neue Worte wählen, um dasselbe zu sagen. So wie im Senate immer Einer ist, der einen Dolmetscher braucht, so kann man auch Jene ohne Dolmetscher nicht anhören. Ich nenne alles Naturgemässe ein Gut und das Entgegengesetzte ein Uebel; und nicht ich allein, sondern auch Du, Chrysipp, thust es auf dem Markte und zu Hause; nur in dem Hörsaale thust Du es nicht. Aber wozu? Meinst Du, die Philosophen müssten anders sprechen, wie die übrigen Menschen? Ueber den Werth der Dinge mögen die Gelehrten und Ungelehrten verschieden denken, aber wenn die Gelehrten über den Werth der Dinge einig geworden sind, so sollten sie, auch wenn sie Menschen sein wollen, in der gebräuchlichen Weise sich ausdrücken. Doch mögen sie nach ihrem Belieben Worte schmieden, wenn nur die Dinge bleiben.

Kap. XXX. (§ 90.) Ich komme nun zu dem Vorwurf, dass wir uns widersprechen, damit ich nicht immer höre, ich schweife von dem Gegenstande ab. Du setzest den Widerspruch in die Worte, ich glaubte, er läge in der Sache. Wenn es vollständig begriffen ist, wobei die besten Stoiker uns zur Seite stehen, dass die Kraft der Tugend so gross ist, dass Alles daneben nicht einmal sichtbar werde; wenn ich Alles, was Jene wenigstens für Vortheile erklären, und was zu nehmen, zu wählen und vorgezogen sein soll; Dinge, die sie so definiren, dass sie sehr hoch zu schätzen seien; wenn ich also diese Dinge, welche die Stoiker mit so viel Namen belegen, die theils neu und ausgesonnen sind, wie jenes „Vorgezogene“ und „Abgewiesene“, theils gleichbedeutend sind; denn welcher Unterschied ist zwischen Begehren und Wählen? Mir scheint wenigstens der Ausdruck, dass man wählt und eine Auswahl statthat, noch der bessere zu sein;[357])

[357]) Cicero übersieht, dass das blosse Nehmen und Wählen des sich von selbst Anbietenden kein eigenes vorheriges Handeln zur Beschaffung des Gewählten einschliesst, während das Begehren zu dem Handeln auf Beschaffung dieser Dinge treibt, was die Stoiker für

wenn ich also Alles dies Güter nenne, so kommt es nur darauf an, für wie gross ich sie halte; und wenn ich sie begehrenswerth nenne, wie sehr sie es sein sollen. Wenn ich aber sie nicht für begehrenswerther erkläre, als Du, indem Du sie für mehr zu wählen erklärst und ich das, was ich Güter nenne, nicht höher im Werthe stelle, als Der, der sie „Vorgezogene“ nennt, so muss dies Alles verdunkelt und unerkennbar gemacht werden und in den Strahlen der Tugend wie in denen der Sonne verschwinden. (§ 91.) Aber, sagt man, ein Leben, was ein Uebel enthält, kann nicht glücklich sein. Also kann auch ein Kornfeld mit seinen dichten und gefüllten Aehren nicht gesegnet sein, wenn einige wilde Haferstauden sich darin finden, und ein Handel kann nicht gewinnbringend genannt werden, wenn neben den grössten Gewinnen ein kleiner Schaden mit untergelaufen ist. Oder gilt dies zwar überall, nur nicht beim Leben? Wird nicht nach seinem grössten Theile das Ganze beurtheilt? und kann man zweifeln, dass die Tugend in den menschlichen Angelegenheiten so sehr die grösste Stelle einnimmt, dass sie das Uebrige verdunkelt? Deshalb wage ich es, auch das übrige Naturgemässe Güter zu nennen; ich mag es nicht um seinen alten Namen bringen und will keinen neuen ersinnen, aber die Pracht der Tugend werde ich gleichsam in die andere Schale der Wage legen. (§ 92.) Glaube mir, diese Schale würde Erde und Meer herabdrücken.[357 b]) Jede Sache wird nach dem benannt, was sie am meisten enthält und sich am weitesten erstreckt. Gesetzt, es lebe Jemand vergnügt, ist da, weil er einmal traurig gewesen, das vergnügte Leben verloren? Ist dies doch bei dem M. Crassus nicht geschehen; obgleich er, wie Lucilius sagt, nur einmal in seinem Leben gelacht haben soll, so ist er doch, wie derselbe berichtet, deshalb

---

Dinge, die keine Güter sind, nicht zulassen können. Man sehe Erl. 175.

[357 b]) Statt „herabdrücken“ *(deprimere)* müsste es heissen „in die Höhe schnellen“. Ist die Tugend das Gewichtigere, so sinkt ihre Schale und hebt die andere in die Höhe. Cicero ist aus dem Bilde gefallen und denkt nur an den einfachen Fall, wo das Schwere das unter sich Liegende herabdrückt.

nicht minder αγελαστος[358]) genannt worden. Den Polykrates aus Samos nannte man glücklich; Alles war ihm nach Willen gegangen, nur der Ring, an dem er sich erfreute, war in das Meer gefallen; also wäre dieser wegen dieses einen Unfalls ein Unglücklicher und dann wieder ein Glücklicher gewesen, als derselbe Ring in den Eingeweiden eines Fisches wiedergefunden wurde? Dieser Mann war also, wenn er kein Weiser war, was sicherlich nicht der Fall war, da er ein Tyrann war, niemals glücklich; und war er ein Weiser, so war er auch dann nicht unglücklich, als er von Orötes, dem Feldherrn des Darius, an das Kreuz geschlagen wurde. Aber er war doch von schweren Uebeln betroffen! — Wer leugnet dies? aber diese Uebel wurden durch die Grösse der Tugend erdrückt. —

Kap. XXXI. (§ 93.) Willst Du den Peripatetikern nicht einmal gestatten, dass sie sagen, das Leben aller guten, d. h. der weisen und mit allen Tugenden geschmückten Menschen habe in all seinen Theilen immer mehr des Guten als des Ueblen? — Wer sagt dies? — Doch wohl die Stoiker. — Keineswegs, sondern gerade Die, welche Alles nach der Lust und dem Schmerz bemessen;[359]) verkünden sie nicht, dass der Weise immer mehr von dem habe, was er wolle, als von dem, was er nicht wolle? — Wenn also schon diese so viel auf die Tugend geben, welche offen bekennen, dass sie um der Tugend willen, wenn sie keine Lust gewährte, keine Hand rühren werden, was sollen wir da thun, die den kleinsten Vorzug der Seele allen Gütern des Körpers so voranstellen, dass letztere ganz aus dem Gesicht verschwinden? Wer von uns hat es gewagt, von dem Weisen zu behaupten, dass er die ganze Tugend für immer bei Seite weisen würde, wenn es möglich wäre, dadurch von allen Schmerzen sich zu befreien? Wer von uns, die sich nicht scheuen, das, was die Stoiker Beschwernisse nennen, Uebel zu nennen, hat wohl gesagt, dass es besser sei, etwas Schlechtes mit Lust zu vollbringen, als etwas Sittliches mit Schmerzen?[360]) (§ 94.) Uns scheint, dass

358) D. h. ein Mensch, der nicht lacht.
359) Es sind die Epikureer gemeint.
360) Auch dies richtet sich gegen die Aussprüche der

der Herakleotische Dionysius wegen seiner Augenschmerzen in schmählicher Weise von den Stoikern abgefallen ist. Nicht als ob er von Zeno gelernt hätte, dass diese Schmerzen ihn nicht schmerzen könnten; aber wohl hatte er gehört und nur nicht gelernt, dass der Schmerz kein Uebel sei, weil er nichts Unsittliches sei, und dass ein Mann ihn ertragen müsse.[361]) Wenn er ein Peripatetiker gewesen, so würde er denselben treu geblieben sein, welche den Schmerz für ein Uebel erklären, aber ebenso wie die Stoiker lehren, dass sein rauher Druck muthig ertragen werden müsse. Auch Dein Arcesilaus gehört zu uns, wenn er auch im Streiten hartnäckig war; denn er war ein Schüler des Polemo. Als er an heftigen Fussgichtschmerzen litt und von Karneades, einem Freund Epikur's, besucht wurde, rief er diesem, als er betrübt wieder fortging, zu: Bleibe, ich bitte Dich; Nichts dringt von dort hierher, und dabei zeigte er auf die Füsse und die Brust. Trotz dem hätte er aber lieber keine Schmerzen gehabt.[362])

Kap. XXXII. (§ 95.) Das ist also unsere Lehre. Sie scheint Dir widersprechend; denn wenn auch nach ihr wegen der himmlischen und gleichsam göttlichen Vortrefflichkeit der Tugend Elend und Noth da nicht sein kann, wo die Tugend besteht und Grosses und höchst

---

Epikureer, was gar nicht hierher gehört, da Cicero nur den formalen Widerspruch in der Lehre des Antiochus gerügt hatte. Indess reisst ihn auch hier seine Leidenschaft für die Beredsamkeit mit sich fort.

[361]) Dionysius von Heraklea im südlichen Italien war ein Anhänger Zeno's, wendete sich aber später zu den Cyrenaikern. Hier werden Augenschmerzen als Grund dafür angegeben; in den Tusculanen II. § 60 nennt es Cicero Nierenschmerzen. Piso meint, als Peripatetiker würde er deren Lehre der Schmerzen wegen nicht verlassen haben, weil deren Lehre die natürliche und wahre sei, während die der Stoiker sich als eine Uebertreibung darstelle und deshalb den auf die Probe Gestellten nicht festhalten könne.

[362]) Karneades (Plutarch nennt ihn Korniades) war ein Freund des Epikur und ist nicht mit dem Skeptiker Karneades in der neuen Akademie zu verwechseln.

Löbliches durch sie vollführt wird, so kann doch Mühe und Beschwerlichkeit dabei eintreten, und ich trage daher kein Bedenken, alle Weisen für glücklich zu erklären, aber doch so, dass der eine glücklicher als der andere sein kann.[363] — Gleichwohl wirst Du, mein Piso, sagte ich, diesen Satz noch stärker begründen müssen, und sollte Dir dies gelingen, so sollst Du nicht blos meinen Vetter Cicero, sondern auch mich selbst mir abtrünnig machen.[364]) — (§ 96.) Hierauf sagte Quintus: Ich für meine Person halte den Satz schon für genügend dargethan und ich freue mich, dass diejenige Philosophie, deren Hausrath

---

[363]) Die Rechtfertigung des Piso ist trotz ihrer Ausführlichkeit nicht bestimmt genug, wie aus Erl. 175 zu ersehen ist. Sie hätte mit wenig Worten abgemacht werden können. Allein Cicero liebt die Ausführlichkeit gerade in dem Leichten und Unzweifelhaften. Man sieht, dass zuletzt Alles auf einen Wortstreit über das höchste Gut hinausläuft. Die Sache selbst wird gar nicht untersucht.

[364]) Es ist auffallend, dass Cicero gegen die Lehre der Peripatetiker, welche Piso vorgetragen hatte, nichts vorzubringen weiss, als jenen formalen Widerspruch zwischen Glück und dem Mangel von Etwas in dem höchsten Gut, wie er hier des Breiten verhandelt worden ist. Karneades hatte doch sehr gewichtige Gründe gegen die Lehre der Peripatetiker aufgestellt, und in seiner zweiten zu Rom gehaltenen Rede hatte er ausgeführt, dass es kein natürliches Recht gebe, dass alle Gesetze nur positive Einrichtungen seien, zum Schutze der Schwachen von den Menschen aufgestellt, und Jeder gelte deshalb für einen Thor, welcher die Gerechtigkeit dem Vortheile vorziehe. Zur Begründung dessen berief er sich auf den Wechsel der Gesetze und deren Verschiedenheit in verschiedenen Ländern; ferner auf das Beispiel aller mächtigen Völker, die nur durch Ungerechtigkeit gross geworden u. s. w. — Wenn Cicero diese Gründe nicht benutzt hat, so mag es wohl darin liegen, dass er ihnen nicht beitreten konnte und dass er in der Ethik sich viel mehr zu den Stoikern, als zu den Neu-Akademikern hielt. Deshalb feiert er hier auch die Folgerichtigkeit der stoischen Ethik und greift die Peripatetiker nur bei diesem einen angeblich schwachen Punkte an.

ich schon höher schätze, als alle Besitzungen der andern, (so reich schien sie mir, dass ich Alles von ihr erlangen konnte, was ich bei unsern Forschungen nur verlangen mochte); ich freue mich also, dass diese Philosophie auch scharfsinniger als die andere sich ausweist, was ihr bisher bestritten wurde. — Doch nicht scharfsinniger als die unsrige, entgegnete scherzend Pomponius; allein Deine Auseinandersetzung ist mir in Wahrheit sehr willkommen gewesen. Was ich lateinisch auszudrücken für unmöglich hielt, hast Du dennoch in treffenden Worten und eben so klar wie die Griechen dargelegt; doch es ist wohl Zeit, aufzubrechen, wenn's Euch beliebt, und zwar geradeswegs zu mir. — Da der Gegenstand zur Genüge besprochen worden war, so brachen wir bei diesen Worten Alle nach der Stadt auf, um zu Pomponius zu gehen. [365])

---

[365]) Nachdem Cicero im ersten Buche die Lehre des Epikur, im dritten die der Stoiker, im fünften die der Peripatetiker und der alten Akademie behandelt hatte, hätte es zur Vollständigkeit gehört, dass er in einem sechsten Buche auch die Lehre der neuern, skeptischen Akademiker über das Sittliche und höchste Gut dargestellt hätte, und zwar um so mehr, als Cicero von seinen Freunden selbst zu diesen gerechnet wurde. Wenn dies dennoch nicht geschehen ist, so mag wohl der Hauptgrund darin liegen, dass diese Schule die Ethik nicht so selbstständig und ausführlich behandelt haben wird, wie jene drei andern. Es fehlten deshalb Cicero hier die Quellen, welche er excerpiren konnte, und ohne diese mag er sich nicht die Kraft der eigenen Darstellung zugetraut haben. Arciselaus und Karneades, die Begründer dieser neuen Akademie, beschäftigten sich mehr mit der Dialektik, deren die Skepsis am nöthigsten bedarf; über die Ethik verhandelten sie nur nebenbei und hoben dabei hauptsächlich nur den Gesichtspunkt hervor, das die Aufhebung der Wahrheit das Handeln des Menschen nicht unmöglich mache, wie von ihren Gegnern ihnen vorgehalten wurde. Hätte Cicero hier ähnliche ausführliche Quellen benutzen können, wie bei den andern Schulen, so würde er höchst wahrscheinlich, trotzdem, dass er in der Ethik mehr zu dem Stoicismus neigte, nicht unterlassen haben,

auch die Lehre dieser vierten Schule ausführlich darzustellen, wie er es z. B. in seiner Schrift „Ueber die Natur der Götter“ mit der Religionsphilosophie der neuen Akademie gethan hat, wo ihm für diesen Theil der Philosophie ausführliche Schriften derselben zu Gebote standen. Cicero hat sich deshalb bei der Ethik mit dem begnügt, was er aus Karneades in Buch 5 § 18—20 über die Zahl der möglichen Begriffe des höchsten Gutes hatte entnehmen können. — Ein schliessliches Urtheil über die vorliegende Schrift Cicero's im Allgemeinen ist bereits in dem Vorwort abgegeben worden, auf welches hier verwiesen wird. Alles in Allem erwogen, dürfte es dem Leser wohl schwer fallen, in das Lob von Ueberweg und Teuffel einzustimmen, welche diese Schrift Cicero's für seine beste philosophische Arbeit erklären. Die Erläuterungen werden ergeben haben, dass das Gute darin nur aus Excerpten griechischer Quellen besteht und dass Cicero weit davon entfernt ist, die schwachen Seiten dieser verschiedenen ethischen Systeme, welche er darstellt, selbsständig zu erkennen. Er folgt auch bei den Widerlegungen der einzelnen Systeme nur griechischen Quellen und seine eigene Zuthat besteht nur in Beispielen aus der römischen Geschichte und in einer oratorischen Verzierung der Darstellung. Ueberall, wo es sich um tiefere und schwierigere Fragen handelt, springt er sehr bald ab, um wieder in die breitgetretenen Geleise des Allbekannten zu kommen, und es ist sehr wahrscheinlich, dass er bei seinem Excerpiren der griechischen Quellen Vieles und vielleicht das Bedeutendere übergangen oder durch Abkürzung und Herausreissen aus dem Zusammenhange verdunkelt hat. Vergleicht man Cicero's Schrift „Ueber die Natur der Götter“ mit der vorliegenden, so möchte man vielmehr jener den Vorzug geben; die Darstellung und der Stil ist dort weit leichter und gewandter, so dass man glauben möchte, Cicero selbst habe erst durch längere Uebung sich hierin vervollkommnet; die Schrift „Ueber die Natur der Götter“ ist nämlich später geschrieben. Aber auch in der Sache ist sie klarer, wobei dem Cicero freilich die grössere Fasslichkeit des Stoffes zu Hülfe kam.

Ende.

Druck von R. Boll in Berlin, Mittelstrasse 29.







